



[redacted]

[redacted]

ONNAIRE

PHILOSOPHIQUES

IONNAIRE

PHILOSOPHIQUES


255 g 10
287 j 4
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
Taylor Institution.
1870.
296 Adds. R. 6



[redacted]

ONNAIRE

PHILOSOPHIQUES

ONNAIRE

PHILOSOPHIE

PHILOSOPHIQUES

Les noms des Rédacteurs seront publiés dans la dernière livraison du *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, avec l'indication de leur signature.

…TIONNAIRE

…CE DES AUTEURS

…PHILOSOPHIQUES

PAR UNE SOCIÉTÉ

…DE PHILOSOPHIE


LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
26 OCT 1929

PRÉFACE DES AUTEURS.

Lorsqu'après bien des tâtonnements et des vicissitudes, à force de luttes, de conquêtes et de préjugés vaincus, une science est enfin parvenue à se constituer, alors commence pour elle une autre tâche, plus facile et plus modeste, mais non moins utile peut-être que la première : il faut qu'elle fasse en quelque sorte son inventaire, en indiquant avec la plus sévère exactitude les propriétés douteuses, les valeurs contestées, c'est-à-dire les hypothèses et les simples espérances, et ce qui lui est acquis d'une manière irrévocable, ce qu'elle possède sans condition et sans réserve; il faut que, substituant à l'enchaînement systématique des idées un ordre d'exposition plus facile et plus libre, elle étale aux yeux de tous la variété de ses richesses, et invite chacun, savant ou homme du monde, à y venir puiser, sans effort, selon les besoins et même selon les caprices du moment. Tel nous paraît être en général le but des encyclopédies et des dictionnaires. Grâce à l'exemple donné par le dernier siècle, dont les erreurs ne doivent pas nous faire méconnaître les bienfaits, il existe aujourd'hui un recueil de ce genre pour chaque branche des connaissances humaines, et l'on ne voit pas que, pour être plus répandue, la science ait perdu en profondeur, ni que les esprits soient devenus moins actifs ou moins industrieux. Pourquoi donc la philosophie ferait-elle exception à la loi commune? Pourquoi, lorsque tant de haines intéressées se soulèvent contre elle, resterait-elle en arrière de ce mouvement qu'elle seule a provoqué? Mais peut-être le temps n'est-il pas encore arrivé pour la philosophie de franchir le seuil de l'école et d'offrir au nom de la

raison, sous une forme accessible à toutes les intelligences, un corps de doctrines où l'âme humaine puisse se reconnaître avec toutes ses facultés, tous ses besoins, tous ses devoirs et ses droits, et ces sublimes espérances qu'une main divine peut seule avoir déposées dans son sein. Peut-être faut-il donner raison à ceux qui prétendent qu'après trois mille ans d'existence elle ne sait encore que bégayer sur des questions frivoles, condamnée sur toutes les autres à la plus honteuse et la plus irrémédiable anarchie. Nous avons voulu répondre à tous ces doutes comme Diogène répondit autrefois à ceux qui niaient le mouvement. Nous nous sommes réunis un certain nombre d'amis de la science, de membres de l'Institut et de professeurs de l'Université; nous avons mis en commun les fruits de nos études, et, sans autre autorité que celle des idées mêmes que nous cherchons à répandre, sans autre artifice que l'accord spontané de nos convictions, nous avons composé ce recueil où tous les problèmes qui intéressent à un certain degré l'homme intellectuel et moral, sont franchement abordés et nettement résolus; où la variété de la forme, la diversité des détails ne met aucun obstacle à l'unité du fond et laisse subsister dans les principes le plus invariable accord.

Et quels sont ces principes? Nous n'éprouvons ni embarras ni hésitation à les exposer ici en quelques mots; car il n'est pas dans notre intention d'en faire mystère, et ce n'est pas d'aujourd'hui qu'ils gouvernent notre pensée. Les voici donc sous la forme la plus simple dont il soit possible de les revêtir, afin que chacun sache tout d'abord qui nous sommes et ce que nous voulons.

1°. Gardant au fond de nos cœurs un respect inviolable pour cette puissance tutélaire qui accompagne l'homme depuis le berceau jusqu'à la tombe, toujours en lui parlant de Dieu et en lui montrant le ciel comme sa vraie patrie, nous croyons cependant que la philosophie et la religion sont deux choses tout à fait distinctes, dont l'une ne saurait remplacer l'autre, et qui sont nécessaires toutes deux à la satisfaction de l'âme et à la dignité de notre espèce; nous croyons que la philosophie est une science tout à fait libre, qui se suffit à elle-même et ne

relève que de la raison. Mais nous soutenons en même temps que, loin d'être une faculté individuelle et stérile, variant d'un homme à un autre et d'un jour au jour suivant, la raison vient de Dieu, qu'elle est comme lui immuable et absolue dans son essence ; qu'elle n'est rien moins qu'un reflet de la divine sagesse éclairant la conscience de chaque homme, éclairant les peuples et l'humanité tout entière sous la condition du travail et du temps.

2°. Nous ne connaissons pas de science sans méthode. Or la méthode que nous avons adoptée et que nous regardons comme la seule légitime, c'est celle qui a déjà deux fois régénéré la philosophie, et par la philosophie l'universalité des connaissances humaines. C'est la méthode de Socrate et de Descartes, mais appliquée avec plus de rigueur et développée à la mesure actuelle de la science, dont l'horizon s'est agrandi avec les siècles. Également éloignée et de l'empirisme, qui ne veut rien admettre au delà des faits les plus palpables et les plus grossiers, et de la pure spéculation, qui se repaît de chimères, la méthode psychologique observe religieusement, à la clarté de cette lumière intérieure qu'on appelle la conscience, tous les faits et toutes les situations de l'âme humaine. Elle recueille un à un tous les principes, toutes les idées qui constituent en quelque sorte le fond de notre intelligence ; puis, à l'aide de l'induction et du raisonnement, elle les féconde, elle les élève à la plus haute unité et les développe en riches conséquences.

3°. Grâce à cette manière de procéder, et grâce à elle seule, nous enseignons en psychologie le spiritualisme le plus positif, alliant le système de Leibnitz à celui de Platon et de Descartes, ne voulant pas que l'âme soit une idée, une pensée pure, ni une force sans liberté, destinée seulement à mettre en jeu les rouages du corps, ni quelque forme fugitive de l'être en général, laquelle une fois rompue ne laisse après elle qu'une existence inconnue à elle-même, une immortalité sans conscience et sans souvenir. Elle est à nos yeux ce qu'elle est en réalité, une force libre et responsable, une existence entièrement distincte de toute autre, qui se possède, se sait, se gouverne

et porte en elle-même, avec l'empreinte de son origine, le gage de son immortalité.

4°. En morale, nous ne connaissons point de transaction entre la passion et le devoir, entre la justice éternelle et la nécessité, c'est-à-dire l'intérêt du moment. L'idée du devoir, du bien en soi, est pour nous la loi souveraine, qui ne souffre aucune atteinte et repousse toute condition, qui oblige les États et les gouvernements aussi bien que les individus, et doit servir de règle dans l'appréciation du passé comme dans les résolutions pour l'avenir. Mais nous croyons en même temps que, sous l'empire de cette loi divine, dont la charité et l'amour de Dieu sont le complément indispensable, tous les besoins de notre nature trouvent leur légitime satisfaction; toutes les facultés de notre être sont excitées à se développer dans le plus parfait accord; toutes les forces de l'individu et de la société, rassemblées sous une même discipline, sont également employées au profit, nous n'osons pas dire du bonheur absolu, qui n'est pas de ce monde, mais de la gloire et de la dignité de l'espèce humaine.

5°. Dans toutes les questions relatives à Dieu et aux rapports de Dieu avec l'homme, nous avons fait au sentiment sa part, nous avons reconnu, plus qu'on ne l'a fait avant nous peut-être, sa légitime et salutaire influence, tout en maintenant dans leur étendue les droits et l'autorité de la raison. Nous accordons à la raison le pouvoir de nous démontrer l'existence du Créateur, de nous instruire de ses attributs infinis et de ses rapports avec l'ensemble des êtres; mais par le sentiment nous entrons en quelque sorte en commerce plus intime avec lui, et son action sur nous est plus immédiate et plus présente. Nous professons un égal éloignement et pour le mysticisme, qui, sacrifiant la raison au sentiment et l'homme à Dieu, se perd dans les splendeurs de l'infini, et pour le panthéisme, qui refuse à Dieu les perfections mêmes de l'homme, en admettant sous ce nom on ne sait quel être abstrait, privé de conscience et de liberté. Grâce à cette conscience de nous-mêmes et de notre libre arbitre sur laquelle se fondent à la fois et notre méthode et notre philosophie tout

entière, ce dieu abstrait et vague dont nous venons de parler, le dieu du panthéisme devient à jamais impossible, et nous voyons à sa place la Providence, le Dieu libre et saint que le genre humain adore, le législateur du monde moral, la source en même temps que l'objet de cet amour insatiable du beau et du bien qui se mêle au fond de nos âmes à des passions d'un autre ordre.

6°. Enfin nous pensons que l'histoire de la philosophie est inséparable de la philosophie elle-même, et qu'elles forment toutes deux une seule et même science. Tous les problèmes agités par les philosophes, toutes les solutions qui en ont été données, tous les systèmes qui ont régné tour à tour ou se sont combattus dans un même temps, sont, de quelque manière qu'on les juge, des faits qui ont leur origine dans la conscience humaine, des faits qui éclairent et qui complètent ceux que chacun de nous découvre en lui-même : car comment auraient-ils pu se produire s'ils n'avaient pas en nous, dans les lois de notre intelligence, leur fondement et leur raison d'être? Indépendamment de ce point de vue, qui fait de l'histoire de la philosophie comme une contre-épreuve et un complément nécessaire de la psychologie, nous admettons que la vérité est de tous les temps et de tous les lieux, qu'elle fait en quelque sorte l'essence même de l'esprit humain, mais qu'elle ne se manifeste pas toujours sous la même forme, ni dans la même mesure. Nous croyons enfin à un sage progrès, compatible avec les principes invariables de la raison, et dès lors l'état présent de la science se rattache étroitement à son passé; l'ordre dans lequel les systèmes philosophiques se suivent et s'enchaînent, devient l'ordre même qui préside au développement de l'intelligence humaine à travers les siècles et dans l'humanité entière.

Tels sont, en résumé, les principes que nous professons et que nous avons essayé de mettre en lumière dans ce livre. Si nous sommes dans l'erreur, qu'on nous le prouve; qu'on nous montre ailleurs, si l'on peut, les fondements éternels de toute morale, de toute religion, de toute science, ou qu'on avoue franchement qu'on regarde toutes ces choses comme de pures chimères. Si l'on trouve que nous ne sommes pas toujours

restés fidèles à nous-mêmes, que cette profession de foi que nous venons d'exposer a été maintes fois trahie; eh bien, que l'on ne tienne aucun compte des difficultés d'une œuvre comme celle-ci, où les sujets les plus divers se succèdent brusquement, sans autre transition qu'une lettre de l'alphabet; que l'on nous signale et qu'on nous reproche sévèrement chacune de nos inconséquences. Mais aller au delà, soupçonner au fond de nos cœurs et arracher de nos paroles, à force de tortures, des convictions différentes de celles que nous exprimons, c'est le lâche procédé de la calomnie. Nous déclarons d'avance que nous n'opposerons à toute attaque de ce genre, que le silence et le mépris.

Cependant, nous avons hâte de le reconnaître, les principes que nous venons de présenter comme la substance de notre œuvre et le fond même de notre pensée, ont aussi des adversaires avoués, sincères, sur qui il est nécessaire que nous nous expliquions ici en peu de mots, non pas tant pour les réfuter, que pour dessiner plus nettement encore notre propre position et la situation générale des esprits, relativement aux questions philosophiques.

Il y a aujourd'hui, en France, des hommes qui ont entrepris une croisade régulière contre la philosophie et contre la raison, qui regardent comme des actes de rébellion ou de folie toutes les tentatives faites jusqu'à ce jour pour constituer une science philosophique indépendante de l'autorité religieuse, et qui pensent que le temps est venu de rentrer enfin dans l'ordre, c'est-à-dire que la philosophie, que les sciences en général, si elles tiennent absolument à l'existence, doivent redevenir comme autrefois un simple appendice de la théologie. Nous ne signalerons pas ici les essais malheureux qui ont été faits récemment en ce genre; nous ne montrerons pas, comme nous pourrions le faire très-facilement, que la foi n'a pas moins à s'en plaindre que le bon sens; nous dirons seulement qu'à la considérer en elle-même, la prétention dont nous venons de parler est, au plus haut point, dépourvue de raison. De quoi s'agit-il en effet? D'étouffer le principe de libre examen dans les choses qui sont du ressort de l'intelligence hu-

maine. Or ce principe, qu'on l'accepte ou non pour son propre compte, est désormais au-dessus de la discussion. Il est sorti, voilà déjà longtemps, de la pure théorie, pour entrer dans le domaine des faits. Il n'est pas seulement consacré dans les sciences, dont il est la condition suprême, il s'est aussi introduit dans nos lois et dans nos mœurs; il a affranchi et sécularisé successivement notre droit civil, notre droit politique, la société tout entière. En dehors des dogmes révérés de la religion qui s'appuient sur la révélation, rien ne se fait aujourd'hui, rien ne se démontre, ni même ne se commande, qu'au nom de la raison. Voulez-vous que nous vous prenions au mot, et que, dans toutes les questions de l'ordre moral, nous regardions l'usage de la raison comme un acte de démence et de révolte? Soyez donc conséquents avec vous-mêmes, ou plutôt soyez sincères, et commencez par nous faire prendre en haine, si vous le pouvez, tout ce qui nous entoure, tout ce que nous avons conquis avec tant de peine, et ce que notre devoir nous commande aujourd'hui d'aimer et de défendre. Dans quel temps aussi vient-on nous parler de l'impuissance de la raison? C'est lorsqu'elle voit le succès couronner son œuvre, lorsqu'elle voit tous les changements introduits en son nom se raffermir chaque jour et recevoir la consécration du temps. La philosophie, c'est la raison dans l'usage le plus noble et le plus élevé qu'elle puisse faire de ses forces; c'est la raison cherchant à se gouverner elle-même, imposant une règle à sa propre activité, s'élevant au-dessus de tous les intérêts du moment pour découvrir le but suprême de la vie et atteindre la vérité dans son essence. C'est d'elle que part le mouvement que nous avons signalé tout à l'heure; elle seule peut le contenir et le discipliner. Essayer maintenant de retirer cet appui à l'homme qui en a besoin et qui le réclame; chercher à ruiner une science dont on pourrait faire, comme au XVIIe siècle, un auxiliaire au moins utile pour le triomphe des vérités que la raison et la foi nous enseignent également, c'est une entreprise que l'on peut dire coupable autant qu'impuissante.

En nous tournant maintenant d'un autre côté, nous rencontrerons des adversaires tout aussi prévenus, mais pour une

cause bien moins digne de respect. Ce sont ceux qui, placés en dehors du mouvement intellectuel de leur époque et n'ayant pris dans l'héritage du siècle précédent que la plus mauvaise part, c'est-à-dire les rancunes et les erreurs, continuent à faire une guerre désespérée à toute idée spiritualiste et religieuse, à toute pensée d'ordre, à tout sentiment de respect et de généreuse abnégation. Nous avons hâte de le dire, ce n'est pas de la vraie philosophie du XVIII[e] siècle que nous voulons parler. L'école de Locke et de Condillac, il faut lui rendre cette justice, n'est jamais descendue si bas; les penseurs éminents qu'elle a comptés dans son sein, ont suppléé, par l'élévation de leurs sentiments personnels, à l'imperfection de leur système, et se sont dérobés par une heureuse inconséquence aux résultats que leur imposait une logique sévère. Au reste, cette mémorable école n'est déjà plus qu'un souvenir. Ce que nous voyons aujourd'hui à sa place, se parant de ses titres, usurpant les respects qu'elle inspirait autrefois, c'est un grossier matérialisme. Le matérialisme aurait-il donc plus de chances de durée que la doctrine de la sensation? Logiquement, cela est impossible; mais il est inutile, ayant affaire à un tel adversaire, que nous appellions à notre aide le raisonnement. Le langage des faits est bien assez clair. Or, quel spectacle l'opinion matérialiste offre-t-elle aujourd'hui à nos yeux? Abandonnée sans retour par l'esprit public qui ne sait plus se plaire qu'aux idées graves et sérieuses, elle n'ose plus même avouer son nom ni parler sa propre langue. Elle n'a plus à la bouche que des phrases mystiques; elle ne fait que citer les Écritures saintes pêle-mêle avec les Védas, le Koran et des sentences d'une origine encore plus suspecte; elle parle sans cesse de Dieu, de morale, de religion; et tout cela pour nous prouver qu'il n'existe rien en dehors ni au-dessus de ce monde, qu'une âme distincte du corps est une pure chimère, que la résignation aux maux inévitables de cette vie est une lâcheté, la charité une folie, le droit de propriété un crime et le mariage un état contre nature. Elle n'a pas changé, comme on voit, quant au fond, sinon qu'à ce tissu de pernicieuses extravagances elle vient de mêler encore le rêve

depuis si longtemps oublié de la métempsycose. Autrefois elle se vantait d'avoir l'appui des sciences naturelles, et c'est par là qu'elle imposait le plus à quelques esprits; mais voilà que cette dernière ressource commence aussi à lui faire défaut : car les sciences naturelles, en y comprenant la physiologie, n'ont pas pu se soustraire à la révolution générale qui s'est opérée dans les idées; elles rendent aujourd'hui témoignage en faveur du spiritualisme.

Enfin, si nous prêtons l'oreille aux échos qui nous arrivent de l'autre côté du Rhin, nous entendons accuser notre méthode; nous entendons dire que notre philosophie, la philosophie française en général, manque d'unité et de hardiesse, qu'elle ne présente pas, comme certaines doctrines allemandes, un vaste système où l'expérience n'entre pour rien, où tout est donné à la spéculation pure, j'allais dire à l'imagination; où tout enfin, depuis l'être absolu jusqu'au dernier atome de matière, est expliqué *à priori*, comme ils disent, au moyen d'un principe arbitraire que la pensée, maîtresse absolue d'elle-même, adopte ou rejette, modifie et transforme comme il lui plaît. Nous avouons sans détour que nous acceptons le reproche, et nous allons même jusqu'à nous en féliciter : d'abord il peut servir de réponse à la susceptibilité patriotique de ceux qui nous accusent d'abandonner les traditions philosophiques de notre pays, pour nous faire les humbles disciples de l'Allemagne, ce qu'au reste nous n'hésiterions pas à faire si la vérité était à ce prix; il a, en outre, l'avantage de constater comme un fait, comme une habitude de notre esprit, ce qui est le but le plus constant de nos efforts et la plus grave obligation que nous nous imposions à nous-mêmes. Oui, c'est précisément ce que nous voulons, de ne pas sacrifier à la folle espérance d'atteindre en un jour à la science universelle les connaissances positives que nous pouvons acquérir en interrogeant modestement l'histoire de notre propre conscience, et en appliquant les forces du raisonnement à des faits bien constatés. Oui, c'est ce que nous voulons, de ne pas mettre nos rêves à la place de la réalité, de ne pas nous ériger en prophètes ou en génies créateurs, quand la nature est là

devant nous, en nous-mêmes, et qu'il suffit pour la connaître de l'observer avec un esprit non prévenu. Oui, nous sommes restés fidèles à Descartes, en ajoutant à sa méthode et à ses doctrines ce que le progrès des siècles y ajoute naturellement. Nous sommes d'un pays où le bon sens, c'est-à-dire le tact de la vérité, ne saurait être blessé impunément. L'unité! dites-vous. Pas de science sans unité! Nous sommes du même avis; mais nous voulons l'unité dans la vérité, et la vérité n'existe plus pour l'homme aussitôt qu'il prétend tirer tout de lui-même et se rendre indépendant des faits. D'ailleurs, quels sont donc les merveilleux résultats de cette méthode spéculative tant vantée, et dont la privation, à votre sens, condamne à la stérilité tous nos efforts? S'il fallait la juger par là, c'est-à-dire par les fruits qu'elle a produits en vos propres mains, cela seul suffirait pour nous la faire repousser. Un dieu sans conscience et sans liberté, une âme qui se perd dans l'infini, qui n'a ni libre arbitre en ce monde, ni conscience de son immortalité après cette vie; à la place des êtres en général, des idées qui s'enchaînent dans un ordre fatal et arbitraire; enfin partout et toujours des abstractions, des formules algébriques, et des mots vides de sens; est-ce là ce que nous devons regretter?

Maintenant que le but et l'esprit de cet ouvrage doivent être suffisamment connus, il nous reste à dire sur quel plan il a été conçu et quels sont exactement les éléments qu'il embrasse; mais auparavant nous croyons utile de montrer qu'il n'est pas sans antécédents dans l'histoire de la philosophie, qu'il vient répondre, au contraire, à un besoin depuis longtemps senti et qui subsiste encore malgré tous les efforts successivement tentés pour le satisfaire.

Deux essais de ce genre ont déjà paru dans l'antiquité: c'étaient de simples vocabulaires de la langue philosophique de Platon, et dont l'un, le moins imparfait des deux, à ce que nous assure Photius, avait pour auteur Boëthe, le même probablement qui a écrit un commentaire sur les catégories d'Aristote; l'autre, qui est seul parvenu jusqu'à nous, est l'œuvre du grammairien Timée le Jeune. Suidas nous parle

aussi d'un certain Harpocration qui aurait publié un travail tout à fait semblable sur la langue philosophique d'Aristote.

Les dictionnaires du moyen âge sont les *Sommes*, véritables encyclopédies au point de vue religieux de l'époque, mais où la philosophie, quoique rejetée au second rang et regardée comme un instrument au service de la foi, n'occupe pas moins de place peut-être que la théologie. Ainsi, le chef-d'œuvre de l'esprit humain au XIIIe siècle, la *Somme* de saint Thomas d'Aquin est en même temps un recueil à peu près complet de toutes les connaissances et de toutes les idées philosophiques du temps, non-seulement chez les Chrétiens, mais aussi chez les Arabes et chez les Juifs. Maïmonide, sous le nom de *Rabi Moses*, Avicenne, Averrhoès, y sont cités presque aussi souvent que Platon, Aristote et les docteurs de l'Église.

Mais ce ne fut guère qu'à la chute de la scolastique, vers la fin du XVIe siècle, que parurent, sous leur véritable nom, les dictionnaires spécialement consacrés à la philosophie. Le premier de tous, autant que nous avons pu nous en assurer, c'est le Lexique en trois parties (*Lexicon triplex*) qui fut publié à Venise, en 1582, par Jean-Baptiste Bernardini, pour servir à la fois à l'usage de la philosophie platonicienne, péripatéticienne et stoïcienne.

Après cet ouvrage informe et sans unité qui caractérise assez bien la philosophie de la renaissance, vient le Répertoire philosophique (*Repertorium philosophicum*) de Nicolas Burchard, publié à Leipzig, en 1610, sur un plan plus régulier.

En 1633, Goclenius, excellent esprit qui, dans un temps de dogmatisme absolu, embrassa la cause de l'éclectisme, fit paraître son Lexique philosophique (*Lexicon philosophicum*), où tous les termes de philosophie en usage chez les anciens, soit chez les Grecs, soit chez les Latins, sont expliqués brièvement, mais avec beaucoup de netteté et de justesse. Ce petit ouvrage, d'ailleurs trop peu connu, peut être regardé surtout comme une introduction utile à l'étude de Platon et d'Aristote.

Dès lors l'usage et jusqu'au nom des lexiques philosophiques paraît généralement consacré et se transmet comme une tradi-

tion commune d'une école de philosophie à une autre. L'école péripatéticienne du XVIIe siècle en eut plusieurs, parmi lesquels nous citerons celui de Pierre Godart (*Lexicon et summa philosophiæ*), publié à Paris en 1660, et celui de Allsted (*Compendium lexici philosophici*), qui parut à Herborn en 1626. L'école cartésienne reçut le sien des mains de Chauvin, qui, tout en admettant la plupart des principes de Descartes, ne sut cependant pas dépouiller les formes arides, ni même les idées de la philosophie scolastique. Cet ouvrage, où les sciences naturelles ne tiennent pas moins de place que la philosophie proprement dite, a paru pour la première fois en 1692, à Berlin, où Chauvin occupait avec distinction une chaire publique. Après l'école de Descartes vient celle de Leibnitz et de Wolf, qui se résume en quelque sorte dans le lexique de Walch. Cet estimable recueil, écrit en allemand et publié pour la première fois à Leipzig en 1726, est de beaucoup supérieur à tous ceux qui l'ont précédé. Il respire un esprit véritablement philosophique; il admet même, dans une certaine mesure, l'histoire de la philosophie; mais il est encore trop étroitement lié à la théologie, et l'auteur lui-même, à ce qu'il nous semble, est plus théologien que philosophe.

Nous n'avons à nous occuper ici ni du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, ni de la grande *Encyclopédie du* XVIIIe *siècle*, dont le but ne saurait être confondu avec le nôtre, et dont l'esprit, suffisamment connu, n'est plus celui de notre temps. Cependant il est bon de remarquer en passant l'influence immense que ces deux monuments, le dernier surtout, ont exercée sur l'esprit moderne. Pourquoi donc, en remplaçant ce qui nous manque du côté du talent par la force de nos convictions et la patience de nos recherches, ne nous serait-il pas permis d'espérer une partie de cette influence au profit d'une cause bien autrement noble que celle du scepticisme et du sensualisme?

Sur la fin du dernier siècle, de 1791 à 1793, on a publié séparément, augmentés de quelques travaux plus récents, les principaux articles de l'*Encyclopédie* qui concernent la philosophie proprement dite, ou plutôt l'histoire de la philosophie;

mais ce recueil est complétement gâté par ce que l'éditeur y ajoute de son propre fonds. C'est un athée fanatique, un matérialiste insensé, appelé Naigeon, et qui se croit obligé, dans l'intérêt de ses opinions, auxquelles il mêle toutes les passions de l'époque, de travestir l'histoire et de calomnier les plus grands noms. Il faut aujourd'hui du courage pour soutenir, même pendant quelques instants, la lecture de cette compilation indigeste.

Nous arrivons enfin au Lexique ou Encyclopédie philosophique de Krug (*Encyclopaedisch-Philosophisches Lexikon*), le plus récent de tous les écrits de cette nature; car le dernier des cinq volumes dont il se compose, ne remonte pas au delà de 1838. Krug a bien quelques prétentions à l'originalité; il a beaucoup écrit et sur toutes sortes de sujets; mais partout et toujours, au moment même où il pense avoir atteint le plus haut degré de nouveauté et d'indépendance, on aperçoit en lui le disciple de Kant, et c'est véritablement l'école kantienne qui est représentée par son recueil, comme celle de Leibnitz par le travail de Walch, celle de Descartes par le Dictionnaire de Chauvin, et le XVIIIe siècle tout entier par l'*Encyclopédie*. Cependant, à la considérer même sous ce point de vue, qui ne lui laisse à nos yeux qu'un intérêt purement historique, l'œuvre de Krug est bien loin de répondre à la gravité du sujet. Non-seulement elle manque de plan et de méthode; non-seulement la philosophie proprement dite y est presque entièrement sacrifiée à l'histoire de la philosophie; mais il y règne, avec certaines préventions qui sont devenues un anachronisme, une bigarrure et une légèreté incroyables. Ainsi vous y trouverez un article sur la *bigoterie*, un autre sur la *coquetterie*, un troisième sur les *arabesques*, un quatrième sur le *célibat des prêtres*, et tout cela sans une ombre de grâce ou d'esprit qui puisse jusqu'à un certain point faire pardonner ces inconvenantes digressions.

Après tous les écrits que nous venons de passer en revue, un dictionnaire des sciences philosophiques rédigé au point de vue impartial de notre époque, d'après les principes que nous avons exposés plus haut, et qui pût être regardé en même temps

comme l'œuvre commune de toute une génération philosophique, était donc encore une œuvre à faire. C'est cette œuvre que nous avons entreprise, en mettant à profit tous les essais antérieurs. Puisse le résultat n'être pas au-dessous de nos intentions et de nos efforts!

Les matériaux de ce recueil, tous embrassés dans le même cadre et disposés sans distinction par ordre alphabétique, peuvent être classés de la manière suivante : 1° la philosophie proprement dite; 2° l'histoire de la philosophie accompagnée de la critique, ou tout au moins d'une impartiale appréciation de toutes les opinions et de tous les systèmes dont elles nous offre le tableau; 3° la biographie de tous les philosophes de quelque importance, contenue dans les limites où elle peut être utile à la connaissance de leurs opinions et à l'histoire générale de la science. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que cette partie de notre travail ne concerne pas les vivants; 4° la bibliographie philosophique, disposée de telle manière, qu'à la suite de chacun de nos articles, on trouvera une liste de tous les ouvrages qui s'y rapportent, ou de tous les écrits dus au philosophe dont on vient de faire connaître la vie et les doctrines; 5° la définition de tous les termes philosophiques, à quelque système qu'ils appartiennent, et soit que l'usage les ait conservés ou non. Chacune de ces définitions est, en quelque sorte, l'histoire du mot dont elle doit expliquer le sens; elle le prend à son origine, elle le suit à travers toutes les écoles qui l'ont adopté tour à tour et plié à leur usage; et c'est ainsi que l'histoire des mots devient inséparable de l'histoire même des idées. Cette partie de notre tâche, sans contredit la plus modeste, n'en est pas peut-être la moins utile. Elle pourrait servir, continuée par des mains plus habiles que les nôtres, à établir enfin en philosophie l'unité de langage.

Il semble d'abord qu'avec l'ordre alphabétique il faille beaucoup donner au hasard. Nous ne sommes pas de ce sentiment, et nous avons, au contraire, un plan bien arrêté, auquel, nous osons l'espérer, on nous trouvera fidèles dans toute l'étendue de cet ouvrage.

Nous avons voulu, autant que possible, multiplier les

articles, sans tomber pourtant dans l'abus de la division, sans détruire arbitrairement ce qui offre à l'esprit un tout naturel, afin de laisser à chaque point particulier de la science son intérêt propre, et d'offrir en même temps des matériaux tout prêts aux recherches spéciales qu'il pourrait provoquer. C'est le besoin même de cette variété qui a donné naissance à tous les dictionnaires scientifiques.

Pensant que la variété peut très-bien se concilier avec l'unité, nous avons subordonné tous les points particuliers dont nous venons de parler à des articles généraux, au sein desquels on les retrouve formant, en quelque sorte, un seul faisceau, c'est-à-dire un corps de doctrine parfaitement homogène. Ces articles généraux sont ramenés à leur tour à quelques points plus élevés encore, où se montrent nettement nos principes, le caractère que nous avons donné à ce livre et le fonds commun de nos idées. Ainsi, pour en donner un exemple, quoique nous traitions séparément de chaque fait important de l'intelligence : du jugement, de l'attention, de la perception, du raisonnement ; nous consacrons à l'intelligence elle-même un article général. Mais ce n'est pas encore là que doivent s'arrêter les efforts de la synthèse : il faut un article distinct destiné à faire connaître le système général des facultés de l'âme ; un autre où il soit question de l'homme considéré comme la réunion d'une âme et d'un corps ; un autre enfin où l'on expose les rapports de tous les êtres entre eux et avec leur principe commun. Pour l'histoire de la philosophie, notre marche est la même : outre la part que nous faisons à chaque philosophe considéré isolément, il y a celle des différentes écoles, des différents peuples qui ont joué un rôle dans l'histoire de la philosophie, et de cette histoire elle-même envisagée dans son ensemble et à son plus haut degré de généralité.

Enfin l'histoire de la philosophie et la philosophie elle-même n'étant à nos yeux que deux faces diverses d'une seule et même science, nous avons cherché, en les éclairant l'une par l'autre, à les réunir souvent dans des résultats communs. Toutes les fois donc qu'une question importante s'est présentée devant nous, nous ne nous sommes pas bornés à faire connaître et à établir

directement, par la méthode psychologique, notre propre sentiment; mais nous avons rapporté toutes les opinions antérieures, nous en avons signalé le côté vrai et le côté faux; puis nous avons montré comment elles ont préparé et amené logiquement la solution véritable.

Telle est la marche que nous avons suivie. Elle est, comme on voit, entièrement d'accord avec nos principes, et elle offre l'avantage, toutes les fois que nous nous sommes trompés, de mettre en regard de nos erreurs les idées et les faits propres à les combattre.

Ce n'est pas au hasard que nous avons divisé entre nous la tâche commune; mais chacun de nous a pris la part que ses études antérieures lui avaient déjà rendue familière et vers laquelle il se sentait porté par la pente naturelle de son esprit. Pour les diverses branches de connaissances qui, sans appartenir directement à la philosophie, ne peuvent pourtant pas en être séparées, ou lui prêtent un utile concours, nous nous sommes adressés à des hommes non moins connus par l'élévation de leurs idées que par l'étendue de leur savoir : nous regardons comme un devoir de leur témoigner ici publiquement notre reconnaissance.

Malgré tous nos efforts, nous ne pouvons pas espérer que notre œuvre soit irréprochable. Bien des noms et bien des faits ont dû être omis; des inexactitudes de plus d'un genre ont dû nous échapper; mais, nous l'avouons, nous avons compté un peu sur une critique à la fois bienveillante et sévère. Loin de la redouter, nous l'appelons de tous nos vœux, et nous sommes prêts, quand ils nous sembleront justes, à mettre à profit ses conseils.

Paris, le 15 novembre 1843.

DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

A

A, dans les termes de convention par lesquels on désignait autrefois les différents modes du syllogisme, était le signe des propositions générales et affirmatives. *Voyez* PROPOSITION, SYLLOGISME.

ABAILARD, ABEILARD ou **ABÉLARD** (Pierre), né en **1079**, à la seigneurie de Pallet (*Palatium*), près de Nantes, était l'aîné d'une assez nombreuse famille. Son père, noble et guerrier, avait quelque teinture et un vif amour des lettres, et il voulut polir l'esprit de ses enfants par l'étude et l'instruction, avant de les façonner au rude métier des armes. Cette éducation savante développa les dispositions naturelles d'Abailard; il s'aperçut que la carrière militaire convenait peu à ses goûts et à ses talents, et malgré les avantages qu'elle lui offrait, il y renonça, abandonna son droit d'aînesse et l'héritage paternel, et se voua pour la vie à la culture des sciences et surtout de la dialectique. Un passage cité par M. Cousin (*Ouvrages inédits d'Abailard*, in-4°, Paris, 1836, p. 42) établit formellement, contre l'opinion contraire, qu'un de ses premiers maîtres fut Roscelin de Compiègne, qu'il a dû entendre vers l'âge de vingt ans. Après avoir parcouru diverses villes, cherchant partout les occasions de s'aguerrir à la dispute, il vint à Paris, prendre place parmi les nombreux disciples auxquels Guillaume de Champeaux, archidiacre de Notre-Dame et le premier dialecticien du temps, développait les principes du réalisme, à l'école de la cathédrale ou du cloître. Mais dès qu'il eut assisté à quelques-unes de ses leçons, mécontent de son système, il chercha d'abord à l'embarrasser par des objections captieuses, puis résolut de se poser publiquement comme son émule et son adversaire. Il ouvrit d'abord, non sans difficulté, une école à Melun, où Philippe I[er] tenait sa cour, et peu de temps après, pour être plus à portée d'en venir souvent aux prises avec son ancien maître, il s'établit à Corbeil. L'affaiblissement de sa santé l'obligea, sur ces entrefaites, d'aller chercher du repos en Bretagne. Lorsqu'il revint à Paris, vers 1110, Guillaume s'était retiré dans un faubourg de la ville,

près d'une chapelle qui devint plus tard l'abbaye de Saint-Victor; mais, sous l'habit de chanoine régulier, il continuait d'enseigner publiquement la dialectique et la théologie. Soit curiosité, soit tout autre motif, Abailard désira l'entendre, et bientôt, plein d'une nouvelle ardeur pour la polémique, il le provoqua sur la question des universaux. Guillaume accepta le défi, soutint faiblement son opinion, et fut, à ce qu'il paraît, obligé de s'avouer vaincu. Ce triomphe inespéré sur un des plus célèbres champions du réalisme, valut à Abailard une immense popularité; on alla jusqu'à lui offrir la chaire du cloître, et si l'opposition de ses ennemis fit avorter ce projet, il put, du moins, se fixer aux portes de Paris, sur la montagne Sainte-Geneviève, d'où, comme d'un camp retranché, il ne cessa de harceler les écoles rivales. Il avait alors plus de trente ans, et ses études n'avaient pas encore dépassé le cercle des questions logiques. Jugeant avec raison qu'un enseignement purement dialectique pourrait paraître à la longue étroit et monotone, il résolut de s'appliquer à la théologie, et choisit l'école d'Anselme de Laon comme la plus fréquentée et la plus célèbre. Mais il semble qu'il fût dans sa destinée de n'être jamais satisfait des maîtres auxquels il s'adressait. Anselme lui parut un théologien sans portée, dont la parole ne laissait aucune trace féconde dans l'esprit de ses auditeurs; il s'en sépara avec l'intention d'étudier seul l'Ecriture sainte, et osa même ouvrir une école à côté de la sienne et y commenter Ezéchiel. Obligé, à cause de ce fait, de quitter Laon, il trouva, en arrivant à Paris, Guillaume de Champeaux promu à l'évêché de Châlons, l'école du cloître vacante, le parti qui le repoussait dispersé, et il obtint, à peu près sans contestation, de paraître dans cette chaire, au pied de laquelle il s'était assis pour la première fois treize années auparavant. Une élocution abondante et facile, un organe mélodieux, une physionomie agréable, beaucoup d'enjouement, le talent de la poésie rehaussant la profondeur philosophique, toutes les qualités extérieures jointes à tous les dons de l'esprit, lui assurèrent une vogue prodigieuse. On accourait pour l'entendre de l'Angleterre, de l'Allemagne, de toutes les provinces de France, et, suivant des relations authentiques, il compta autour de sa chaire cinq mille auditeurs parmi lesquels se trouvait le fougueux Arnaud de Brescia. Ce fut au milieu des succès inouïs de son enseignement qu'il se prit d'amour pour la nièce du chanoine Fulbert, Héloïse, à qui il s'était chargé de donner des leçons de grammaire et de dialectique. On sait les tristes suites de cette passion malheureuse, la fuite des deux amants en Bretagne, la naissance d'Astrolabe, la colère de Fulbert et la cruelle vengeance qu'il tira du séducteur de sa nièce. Abailard, humilié et confus, ne vit d'autre refuge pour lui que la solitude, et, tandis que Héloïse entrait dans un couvent d'Argenteuil, il embrassa la vie monastique à l'abbaye de Saint-Denys. Mais le cloître, asile précieux et sûr pour les cœurs vraiment désabusés de la vie, ne lui offrait pas des consolations qui pussent calmer les ardeurs de son âme, son dépit, sa honte et ses regrets. A peine entré à Saint-Denys, il céda aux sollicitations de ses disciples qui le pressaient de reprendre ses leçons, et, dans cette vue, gagna le monastère de Saint-Ayeul de Provins, seul théâtre où ses supérieurs lui eussent permis de faire entendre sa voix. Il y poursuivit l'applica-

[illegible] chrétienne [illegible]
[illegible] le titre d'Introduction à la [illegible]
[illegible] de sa doctrine, mais [illegible]
[illegible] On blâma [illegible]
[illegible] profanes et des Pères [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] qu'il avait [illegible] à Laon, [illegible]
[illegible] le concile de Soissons, en 1121; il
[illegible] son livre, et à être enfermé pendant
[illegible] Bientôt rendu à la liberté,
[illegible] l'abbaye de Saint-Denys, il [illegible]
[illegible] l'Aréopagite avait été évêque de
[illegible]
[illegible] Une fuite rapide
[illegible] contre lui [illegible]
[illegible] du comte de Champagne, il
[illegible]
[illegible]
[illegible] de la théolo-
[illegible] et lui bâtirent un ora-
[illegible]
[illegible]

qu'il acheva ses jours dans une humble soumission à l'Église et dans la pratique des plus austères vertus. Il mourut en 1142, au prieuré de Saint-Marcel.

Abailard est un des personnages les plus célèbres du moyen âge. La gloire qui environne son nom est principalement due aux agitations de sa vie, à ses malheurs, au dévouement d'Héloïse; mais il y a aussi des droits par son génie, ses travaux, les grandes choses qu'il accomplit et l'influence qu'il exerça.

Il appartenait à cette chaîne de libres penseurs, qui commence au neuvième siècle avec Scot-Erigène, et qui se continue à peu près sans interruption jusqu'aux temps modernes. Il reconnaissait que notre intelligence a des limites qu'elle ne peut se flatter de franchir sans présomption (*Theologia christiana*, dans le *Thesaurus Anecdotorum* de Martenne); mais il croyait que dans les matières qui sont du domaine de la raison, il est inutile de recourir à l'autorité, *in omnibus his quæ ratione discuti possunt non esse necessarium auctoritatis judicium*. Il voulait même que dans les questions purement religieuses, la foi fût dirigée par les lumières naturelles. Suivant lui, il n'appartient qu'aux esprits légers de donner leur assentiment avant tout examen (Œuvres complètes, 1616, p. 1060). Suivant lui encore, une vérité doit être crue, non parce que telle est la parole de Dieu, mais parce qu'on s'est convaincu que la chose est ainsi (*Ib.*, p. 1063). Ajoutez qu'il admirait les philosophes de l'antiquité, comme aurait pu le faire un écrivain de la Renaissance. Il consacre plusieurs chapitres de son ouvrage de la *Théologie chrétienne* à louer leurs vertus, les préceptes de conduite qu'ils ont donnés, leur genre de vie, leur continence, leur doctrine (*Theol. christ.*, p. 1205 à 1235); il exalte l'humilité de Pythagore; il met Socrate au rang des saints; il trouve que Platon donne une idée plus haute que Moïse de la bonté divine: *Dixit et Moises omnia a Deo valde bona esse facta, sed plus aliquantulum laudis divinæ bonitati Plato assignare videtur* (*Ib.*, p. 1207).

Dans le débat sur la nature des universaux auquel nous avons vu qu'il prit une part importante, Abailard adopta une opinion intermédiaire, qui n'était ni le nominalisme ni le réalisme. A ceux des réalistes qui faisaient consister l'essence des individus dans le genre, il répondait que, s'il en est ainsi, et si le genre est tout entier dans chaque individu, de sorte que la substance entière de Socrate, par exemple, soit en même temps la substance entière de Platon, il s'ensuit que quand Platon est à Rome et Socrate à Athènes, la substance de l'un et de l'autre est en même temps à Rome et à Athènes, et par conséquent en deux lieux à la fois; que de même quand Socrate est malade, Platon l'est également; que les contraires se réunissent en un même sujet, puisque l'homme qui est doué de raison et qu'un animal qui en est privé, appartiennent tous deux au même genre, sont une même substance (*Ouvrages inédits d'Abailard*, p. 513-517; Préface, p. 133 et suiv.). Aux partisans d'un réalisme plus modéré qui se bornaient à considérer les genres et les espèces comme des manières d'être appartenant en commun, indistinctement, *indifferenter*, à plusieurs individus, il reprochait d'aboutir à des conclusions contradictoires par la confusion de l'individu et de l'espèce, du particulier et de l'universel. Si, en effet,

chaque individu humain, en tant qu'homme, est une espèce, on peut dire de Socrate, cet homme est une espèce; si Socrate est une espèce, Socrate est un universel; et s'il est universel, il n'est pas singulier; il n'est pas Socrate (*Ib.*, p. 520, 522). On connaît moins la polémique d'Abailard contre le nominalisme, et il est probable qu'elle fut beaucoup moins vive; car à l'époque où il parut, le nominalisme comptait peu de partisans : son chef, Roscelin, avait encouru les anathèmes d'un concile; et la piété alarmée avait repoussé une doctrine qui, en religion, aboutissait à l'hérésie. — Le système nouveau qu'Abailard proposa consistait à admettre que les universaux ne sont ni des choses ni des mots, mais des conceptions de l'esprit. Placé en présence des objets, l'entendement y aperçoit des analogies; il considère ces analogies à part des différences; il les rassemble, il en forme des classes plus ou moins compréhensives; ces classes sont les genres et les espèces. L'espèce n'est pas une essence unique qui réside à la fois en plusieurs individus; elle est une collection de ressemblances. « Toute cette collection, quoique essentiellement multiple, dit Abailard, les autorités l'appellent un universel, une nature, de même qu'un peuple, quoique composé de plusieurs personnages, est appelé un (*Ib.*, p. 524). » Abailard appuyait cette théorie sur deux sortes de preuves, les unes historiques, les autres rationnelles. Il essayait de montrer qu'elle s'accordait de tout point avec les textes de Porphyre, de Boëce, d'Aristote; démonstration indispensable, au XIIe siècle, dans l'état de la science et des esprits; il opposait de subtiles réponses aux difficultés subtiles que ses adversaires tiraient principalement des conséquences apparentes de son système; enfin il essayait, au moyen de ses principes, de résoudre un problème difficile et souvent agité depuis dans les écoles, celui de l'*individuation*. Cette polémique singulièrement déliée, et souvent obscure par cela même, n'est pas susceptible d'analyse; il faut l'étudier dans le texte même ou dans la traduction que M. Cousin a donnée des principaux passages qui s'y rapportent (*Ib.*, p. 526 et suiv.; Préface, p. 155 et suiv.). — La théorie d'Abailard a reçu, de son caractère même, le nom de Conceptualisme. Sans nous engager ici dans une discussion qui trouvera sa place ailleurs (*Voyez* CONCEPTUALISME), nous ferons observer qu'elle dissimule la difficulté plutôt qu'elle ne la résout. Dire que les universaux sont des conceptions de l'esprit, c'est avancer une proposition que personne ne peut songer à contester, ni les réalistes qui en font des choses, ni mêmes les nominalistes qui en font des mots, puisque toute parole est nécessairement l'expression d'une pensée. La vraie question était de savoir si par delà l'entendement qui conçoit les idées générales, par delà les objets individuels entre lesquels se trouvent des ressemblances que les idées générales résument, il existe autre chose encore, des lois, des principes, un plan, qui soient la source commune de ces ressemblances et le type souverain de ces idées. Or, cette question, Abailard ne la résout qu'indirectement, d'une manière évasive. Il se défend d'être nominaliste, et au fond il nie, comme Roscelin, la réalité des universaux; il pense comme lui, s'il ne parle pas de même. Malgré son peu de valeur scientifique, le *conceptualisme* n'en obtint pas moins de succès. Il joue le principal rôle dans le curieux et frappant tableau que Jean de Salisbury nous trace du mou-

vement des études et des luttes des écoles à Paris, au milieu du XIIe siècle.

En théodicée, Abailard est l'auteur d'un essai d'optimisme assez remarquable, d'après lequel Dieu ne peut faire autre chose que ce qu'il fait, et ne peut le faire meilleur qu'il n'est (*Theol. christ.*, p. 1120). Deux motifs justifiaient à ses yeux cette opinion : l'un, que toute sorte de bien étant également possible à Dieu, puisqu'il n'a besoin que de la parole pour faire usage de son pouvoir, il se rendrait nécessairement coupable d'injustice ou de jalousie, s'il ne faisait pas tout le bien qu'il peut faire; l'autre, qu'il ne fait et n'omet rien sans une raison suffisante et bonne. Tout ce qu'il fait donc, il le fait parce qu'il convenait qu'il le fît; et tout ce qu'il ne fait pas, il l'omet parce qu'il y avait inconvénient à le faire. Abailard tirait de là cette conclusion, que Dieu n'a pu créer le monde dans un autre temps, puisque, ne pouvant déroger à son infinie sagesse, il a dû placer chaque événement dans le moment le plus convenable à la perfection de l'univers, et cet autre, qu'il n'a pu empêcher le mal, parce que le mal est la source de grands avantages qui ne peuvent être obtenus autrement. Cette théorie élevée par laquelle Abailard a devancé Leibnitz, se rattache, dans son *Introduction à la Théologie* et dans sa *Théologie chrétienne*, à des interprétations du dogme plus conformes peut-être à son système philosophique qu'à une rigoureuse orthodoxie. Il paraît bien qu'il voyait dans les personnes de la Trinité, moins des existences réelles, unies par une communauté de nature, que des points de vue divers, des attributs d'un seul et même être. Le Père, selon lui, exprimait la toute-puissance ou la plénitude des perfections; le Fils, la sagesse détachée de la toute-puissance, et le Saint-Esprit la bonté. Il comparait la relation qui unit le Père au Fils et le Saint-Esprit à tous deux, au rapport dialectique de la forme et de la matière (*Introd.*, lib. II, p. 1083), de l'espèce et du genre, ou encore des divers termes d'un syllogisme (*Ib.*, p. 1078). Il pensait que le dogme de la Trinité avait été entrevu par plusieurs philosophes anciens, notamment par Platon, et que, par exemple, l'âme du monde dont il est question dans le Timée, désigne le Saint-Esprit (*Ib.*, p. 1015; *Theol. christ.*, lib. I, p. 1186). Ce sont toutes ces propositions insolites qui soulevèrent contre lui la voix redoutable de saint Bernard et qui le firent condamner par les conciles de Soissons et de Sens.

En morale, la libre méthode et la subtile hardiesse d'Abailard se reconnaissent également à plusieurs traits. Suivant lui, l'intention est tout dans la conduite de l'homme; l'acte n'est rien, et par conséquent il importe peu d'agir ou de ne pas agir, lorsqu'on a consenti dans son cœur (*Scito teipsum*, Pèze, *Thesaurus*, t. II). Le caractère moral de l'intention doit s'apprécier d'après sa conformité avec la conscience. Tout ce qui se fait contre les lumières de la conscience est vicieux; tout ce qui est conforme à ses lumières est exempt de péché, et ceux qui, agissant de bonne foi, ont mis à mort Jésus-Christ et ses disciples, se seraient rendus plus criminels encore, s'ils leur avaient fait grâce en résistant aux mouvements de leur cœur (*Ib.*, p. 859). Qu'est-ce que le péché originel? moins une faute effective qu'une peine à laquelle tous les hommes naissent sujets : car celui qui n'a pas encore l'usage de la

raison et de la liberté, ne peut se rendre coupable d'aucune transgression ni d'aucune négligence (*Ib.*, p. 592). La grâce de Jésus-Christ consiste uniquement à nous instruire par ses paroles, et à nous porter vers le bien par l'exemple de son dévouement : l'homme peut s'attacher à cette grâce au moyen de la raison et sans secours étranger.

Cet exposé rapide de la doctrine d'Abailard, rapproché du récit de sa vie, peut donner une idée de la trempe de son esprit et du rôle qu'il a joué. La pénétration, l'énergie, une hardiesse un peu aventureuse, étaient chez lui les qualités dominantes : elles s'unissaient, comme il arrive presque toujours, à une confiance démesurée dans ses propres forces et au mépris de ses adversaires; il possédait, à un moindre degré, l'élévation, la profondeur et même l'étendue, quoiqu'il ait embrassé un grand nombre de sujets. Consommé dans la dialectique, nul ne saisissait mieux les différentes faces d'une même question; nul ne les présentait avec plus d'art et de clarté; peut-être eût-il moins réussi à réunir plusieurs idées sous une formule systématique. Il était naturellement enclin à vouloir s'entendre avec lui-même, à chercher, à examiner, et, de bonne heure, il fortifia ce penchant par l'habitude. Il s'occupa dans sa jeunesse de la question des universaux, qui partageait les esprits, arrivé à l'âge mûr de l'explication des mystères, et son double rôle consista à fonder en philosophie une école nouvelle, à donner en théologie un des premiers exemples de cette application périlleuse de la dialectique au dogme chrétien, « qui est la scolastique même avec sa grandeur et ses défauts. » A quelque point de vue qu'on se place pour le juger, on ne saurait méconnaître les immortels services qu'il a rendus à l'esprit humain, et la philosophie le comptera toujours avec reconnaissance parmi ses promoteurs les plus habiles et les plus courageux.

Une première édition des œuvres d'Abailard parut à Paris en 1614, in-4°, sous le titre suivant : *Petri Abælardi et Heloissæ conjugis ejus opera, nunc primum edita ex Mss. Codd. Francisci Amboesii.* Elle est précédée d'une apologie d'Abailard et comprend, entre autres ouvrages, ses lettres, ses sermons, trois expositions sur l'Oraison dominicale, le Symbole des Apôtres et celui de saint Athanase, un Commentaire sur les Epîtres de saint Paul, et l'Introduction à la Théologie. André Duchesne, à qui l'édition est attribuée dans quelques exemplaires, y a joint des notes sur le récit des malheurs d'Abailard (*Historia calamitatum*) adressé par Abailard même à un ami, et qui est comme une confession de sa vie. L'Introduction à la Théologie a été réimprimée par Martenne, au tome III du *Thesaurus Anecdotorum*, avec deux ouvrages inédits, savoir un commentaire sur la Genèse, intitulé *Hexameron*, et un traité de la *Théologie chrétienne*, où quelques-unes des opinions exposées dans l'Introduction sont adoucies. Quelques années après, Bernard Pèze inséra dans son *Thesaurus Anecdotorum novissimus*, t. III, un nouveau traité inédit d'Abailard, qui, sous le titre *Scito teipsum*, embrasse les principales questions de la morale. Enfin, en 1831, M. Reinwald a retrouvé à Berlin et publié un dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien, *Dialogus inter judæum, philosophum et christianum*, indiqué par l'Histoire littéraire (t. XII, p. 132). Toutes ces publications contribuaient à faire connaître dans Abailard l'homme et le

théologien; mais le philosophe et son système métaphysique et dialectique continuaient de demeurer ignorés. C'est à M. Cousin qu'on doit d'avoir tiré le premier de la poussière des bibliothèques les écrits philosophiques de celui qui fut le premier des dialecticiens du XIIe siècle, et un des fondateurs de la scolastique, ses Commentaires sur la Logique d'Aristote, ses traités de la Définition, de la Division, quelques fragments du plus haut prix pour l'histoire de la pensée au moyen âge, et des extraits étendus du fameux livre du *Sic et non*, où Abailard débat contradictoirement, d'après les Pères, plusieurs questions de théologie. (*Ouvrages inédits d'Abailard*, in-4°, Paris, 1841; *Fragments de philosophie scolastique*, in-8°, Paris, 1840, p. 417 et suiv.). Enfin il a pu se convaincre qu'Abailard n'avait point écrit sur la physique d'Aristote et sur le traité de la génération et de la corruption (*Fragm. de philos. scolastique*, p. 448 et suiv.), comme une indication fautive de l'Histoire littéraire (t. XII, p. 130) pouvait le faire présumer. Depuis cette importante publication, on a retrouvé à la bibliothèque de Bruxelles une collection de quatre-vingt-quinze hymnes composées par Abailard pour les religieuses du Paraclet; une lettre à Héloïse détachée de cette collection, a été insérée dans la Bibliothèque de l'Ecole des Chartres, t. II. — En 1720, D. Gervaise, abbé de la Trappe, mit au jour une Vie d'Abailard, et trois ans plus tard une traduction française de ses *Lettres à Héloïse*, 2 vol. in-12, Paris, avec le texte en regard; cette traduction a été souvent réimprimée; les éditions les plus estimées sont celles de 1782, avec des corrections de Bastien, et de 1796, 3 vol. in-4°, avec une vie d'Abailard de M. Delaulnaye. Deux traductions nouvelles ont été publiées en 1823 à Paris, 2 vol. in-8°, par M. de Longchamps, avec des notes historiques de M. Henri de Puyberland, et en 1840, Paris, 2 vol. grand in-8°, par M. Oddoul; celle-ci est précédée d'un Essai historique par madame Guizot. On peut encore consulter, sans parler de l'Histoire littéraire, *The history of the lives of Abailard and Heloïsa vith their original letters*, by Berington, Birmingham, 1787 et Bâle, 1796; *Abailard et Dulcin. Vie et Opinions d'un enthousiaste et d'un philosophe*, par Fr.-Chr. Schlosser, in-8°, Gotha, 1807 (en all.); *Abélard et Héloïse, avec un aperçu du* XIIe *siècle*, par C. F. Turlot, in-8°, Paris, 1822; *Histoire de France* de M. Michelet, t. II; *Histoire de S. Bernard et de son siècle*, par Néander, trad. en franç. par Vial, Paris, 1842. C. J.

ABARIS, personnage presque fabuleux qui passe pour avoir été disciple de Pythagore; on ne connaît rien de ses opinions ni de ses écrits philosophiques.

ABBT (Thomas), un des plus élégants écrivains et des penseurs les plus distingués de l'Allemagne, pendant le dernier siècle. Né à Ulm, à la fin de 1738, il se signala, tout jeune encore, par son amour et son aptitude pour les études sérieuses. Il suivit les cours de l'université de Halle, où il commença par se consacrer à la théologie. Mais il ne tarda pas à quitter cette science pour la philosophie et les mathématiques. Il fut nommé successivement professeur extraordinaire (professeur suppléant) de philosophie à l'université de Francfort-sur-l'Oder, et profes-

seur de mathématiques à Rinteln. Dégoûté à la fois du séjour de cette ville et des fonctions de l'enseignement, il étudia le droit, puis se mit à voyager dans le sud de l'Allemagne, en France et en Suisse. Enfin il mourut, à la fin de 1766, conseiller aulique et membre du consistoire. Tennemann le comprend dans l'école de Leibnitz et de Wolf; mais il fut beaucoup moins occupé de métaphysique que de morale. Encore, dans cette dernière science, s'est-il plutôt signalé comme écrivain que comme philosophe. Doué d'une imagination vive, d'une plume élégante et facile, il exerça sur sa langue maternelle une influence salutaire, et contribua avec Lessing à faire entrer la littérature allemande dans de meilleures voies. Un tel écrivain ne se prête pas facilement à l'analyse; aussi nous contenterons-nous de citer ses ouvrages. Ils furent tous recueillis après sa mort par Nicolaï, et publiés en six volumes à Berlin, de 1768 à 1781. Il en parut une seconde édition en 1790. Parmi ces écrits, touchant des matières fort diverses, il n'y en a que deux qui méritent l'attention du philosophe : l'un a pour titre : *De la mort pour la patrie,* in-8°, Breslau, 1761; et l'autre : *Du mérite,* in-8°, Berlin, 1765. Heinemann, dans son livre sur Mendelssohn, in-8°, Leipzig, 1831, a aussi publié de lui quelques lettres adressées à ce philosophe, avec lequel il était lié d'amitié.

ABEL (Jacques-Frédéric DE) n'est pas un philosophe très-original ni d'une grande réputation; mais ses écrits et son enseignement ont servi à répandre la science, et il faut lui laisser le mérite d'avoir su apprécier l'importance de la psychologie à une époque où cette branche de la philosophie n'était pas en faveur. Il naquit en 1751, à Vayhingen, dans le royaume de Wurtemberg. Dès l'âge de 21 ans, c'est-à-dire en 1772, il fut nommé professeur de philosophie à l'école dite de Charles, à Stuttgart. Appelé en 1790 à l'université de Tubingue en qualité de professeur de logique et de métaphysique, il fut bientôt enlevé à sa chaire pour être chargé (sous le titre ridicule de *pédagogiarque*) de la direction générale de l'éducation dans les gymnases et dans les écoles du royaume de Wurtemberg. Enfin il mourut en 1829, à l'âge de 79 ans, avec le titre de prélat et de surintendant général, après avoir fait partie de la seconde chambre des Etats. De Abel a beaucoup écrit tant en latin qu'en allemand; mais ses ouvrages, encore une fois, ne renfermant aucune vue originale, nous nous contenterons de les nommer. Voici d'abord les titres de ses ouvrages latins : *de Origine characteris animi,* in-4°, 1776; *de Phænomenis sympathiæ in corpore animali conspicuis,* in-4°, 1780; *Quomodo suavitas virtuti propria in alia objecta derivari possit,* in-4°, 1791; *de Causa reproductionis idearum,* in-4°, 1794-95; *de Conscientia et sensu interno,* in-4°, 1796; *de Sensu interno,* in-4°, 1797; *de Conscientiæ speciebus,* in-4°, 1798; *de Fortitudine animi,* in-4°, 1800. Les écrits suivants ont été publiés en allemand : *Introduction à la théorie de l'âme,* in-8°, Stuttgart, 1786; *des Sources de nos représentations,* in-8°, ib., 1786; *Principes de la métaphysique suivis d'un appendice sur la critique de la Raison pure,* in-8°, ib., 1786; *Plan d'une métaphysique systématique,* in-8°, 1787; *Essai sur la nature de la raison spéculative pour servir à l'examen du système de Kant,* in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1787; *Eclaircissements sur quelques points importants de la philosophie*

et de la morale chrétienne, in-8°, Tubingen, 1790; *Recherches philosophiques sur le commerce de l'homme avec des esprits d'un ordre supérieur*, in-8°, Stuttgart, 1791; *Exposition complète du fondement de notre croyance à l'immortalité*, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1826. Ce dernier ouvrage n'est que le développement d'une dissertation d'abord publiée en latin : *Disquisitio omnium tam pro immortalitate quam pro mortalitate animi argumentorum*, in-4°, Tubingen, 1792. Nous ne parlons pas de divers petits écrits étrangers à la philosophie.

ABSOLU, de *absolvere*, accomplir ou délivrer. Ce qui ne suppose rien au-dessus de soi; ce qui, dans la pensée comme dans la réalité, ne dépend d'aucune autre chose et porte en soi-même sa raison d'être. L'absolu, tel qu'il faut l'entendre en philosophie, est donc le contraire du relatif et du conditionnel. Cependant, c'est par le dernier terme de cette antithèse que nous nous élevons à la conception du premier; car, si nous n'avions aucune idée des conditions imposées à toute existence contingente et finie; si, avant tout, nous n'avions pas la conscience de notre propre dépendance, nous ne songerions pas à une condition suprême, à une première raison des choses, en un mot, à l'absolu. Toutes les questions dont s'occupe la philosophie ne sont que des questions relatives à l'absolu et nous représentant les divers points de vue sous lesquels cette idée peut être conçue. En effet, voulons-nous savoir d'abord si l'idée de l'absolu existe dans notre esprit et si elle est réellement distincte des autres éléments de l'intelligence, nous aurons soulevé le problème fondamental de la *psychologie*, celui de l'origine des idées ou de la distinction qu'il faut établir entre la raison et les autres facultés. De l'idée passons-nous à la vérité absolue, cherchons-nous l'accord de la vérité et de la raison, nous aurons devant nous le problème sur lequel repose toute la *logique*. On sait que la *morale* doit nous faire connaître l'absolu dans le bien, ou la règle souveraine de nos actions; la *métaphysique*, l'absolu dans l'être, ou la condition suprême de toute existence; enfin, sans la manifestation de l'absolu dans la forme, nous n'aurions aucune idée arrêtée sur le beau, et la philosophie des beaux-arts serait impossible. Mais aucun de ces divers aspects sous lesquels notre intelligence bornée est obligée de se représenter successivement l'absolu ne le renferme tout entier et ne peut en être l'expression dernière; il faut donc qu'ils soient tous réunis, ou plutôt confondus dans une existence unique, source suprême de la vérité et de la pensée, être souverain, type éternel du bien et du beau. Alors seulement nous connaîtrons l'absolu, non plus comme une abstraction, mais dans sa réalité sublime; nous aurons l'idée de Dieu, sur laquelle reposent toutes les recherches de la *théodicée*. De là résulte évidemment que le sujet qui nous occupe ne saurait être considéré comme une question à part; car, pour le développer sous toutes ses faces, il ne faudrait rien moins que tout un système ou toute la science philosophique. Il n'est pas plus possible d'exposer ici les diverses opinions auxquelles il a donné lieu, ces opinions n'étant pas autre chose, dans leur succession chronologique, que l'histoire entière de la philosophie. *Voyez* particulièrement les articles PRINCIPE, RAISON, IDÉE.

ABICHT (Jean-Henri), né en 1762 à Volkstedt, professeur de philosophie à Erlangen, mort à Wilna en 1804, embrassa d'abord le système de Kant et les idées de Reinhold. Plus tard il voulut se frayer lui-même une route indépendante, et entreprit de donner une direction nouvelle à la philosophie; mais cette tentative eut peu de succès : il ne parvint guère qu'à former une nomenclature aride, incapable de déguiser l'absence de conceptions originales. Il composa un grand nombre d'ouvrages dont il suffit de mentionner les principaux : *Essai d'une recherche critique sur la volonté*, in-8°, Francfort, 1788; *Essai d'une métaphysique du plaisir*, in-8°, Leipzig, 1789; *Nouveau système de morale*, in-8°, ib., 1790; *Philosophie de la connaissance*, in-8°, Bayruth, 1791; *Nouveau système de droit naturel tiré de la nature humaine*, in-8°, ib., 1792; *Lettres critiques sur la possibilité d'une véritable science de la morale, de la théologie, du droit naturel, etc.*, in-8°, Nuremberg, 1793; *Système de la philosophie élémentaire*, in-8°, Erlangen, 1795; *la Logique perfectionnée, ou Science de la vérité*, in-8°, Fürth, 1802; *Anthropologie psychologique*, Erlangen, 1801; *Encyclopédie de la philosophie*, Francfort, in-8°, 1804.

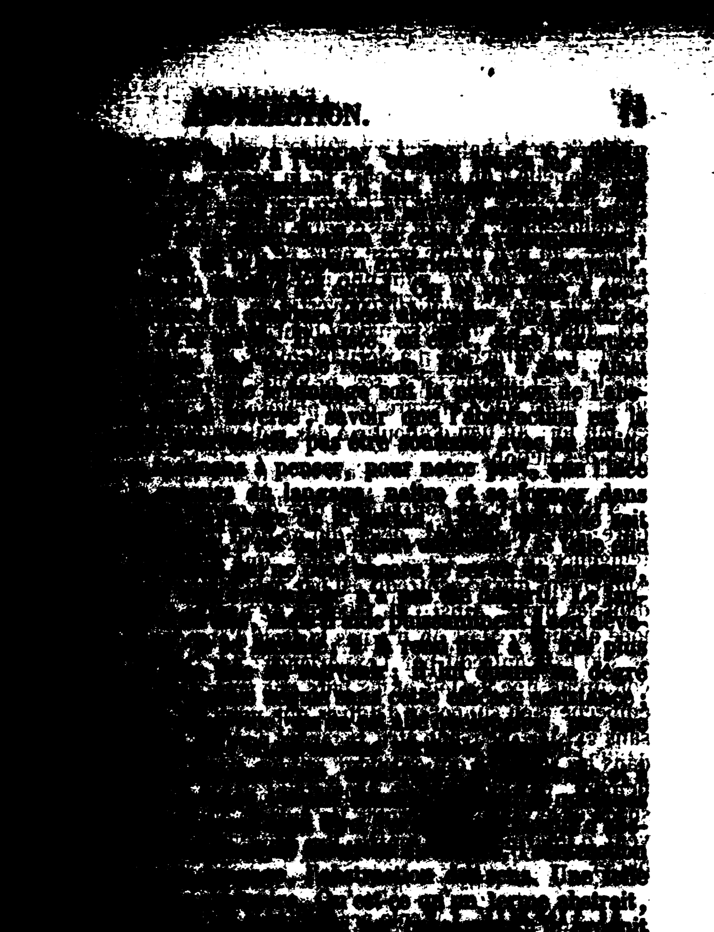
ABSTINENCE, de *abstineo*, ἀπέχομαι, se tenir éloigné. Elle consiste à s'imposer volontairement, dans un but moral ou religieux, la privation de certaines choses dont la nature, principalement la nature physique, nous fait un besoin. L'abstinence est recommandée également par le stoïcisme et par le christianisme, mais dans un but et d'après des principes tout différents. L'abstinence stoïcienne, comprise dans le précepte d'Epictète : Ἀνέχου καὶ ἀπέχου (Supporte et abstiens-toi), tendait à rendre l'âme indépendante de la nature et à lui donner l'entière possession d'elle-même. Elle exaltait outre mesure le sentiment de la grandeur et de l'individualité humaine. L'abstinence chrétienne, au contraire, se fonde sur le principe de l'humilité. Elle veut que l'homme expie ici-bas le mal qui est en lui par sa propre faute ou par celle de ses ancêtres, et qu'il s'abdique en quelque sorte lui-même pour renaître ailleurs. Enfin, l'abstinence est le principal caractère de la morale ascétique qui regarde la vie comme une déchéance, la société comme un séjour dangereux pour l'âme et la nature comme une ennemie. *Voyez* Ascétisme et Stoïcisme.

ABSTRACTION. On peut, avec Dugald-Stewart, en ses *Esquisses de Philosophie morale*, définir l'abstraction « cette opération intime qui consiste à diviser les composés qui nous sont offerts, afin de simplifier l'objet de notre étude. » De l'action de cette puissance intellectuelle résultent pour l'esprit des idées simples, telles que, par exemple, l'idée de tel phénomène du *moi*, l'idée de telle qualité de la matière, l'idée de tel attribut divin. Les notions de ce genre sont des acquisitions ultérieures de la pensée, et présupposent des idées concrètes, obtenues par l'exercice préalable soit de nos facultés expérimentales, soit de nos puissances rationnelles.

Dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, la nature n'a créé que des composés; à l'esprit humain est laissée la tâche de les fractionner en leurs éléments simples. Dans l'analyse chimique, ce fractionnement s'opère en réalité. Dans l'opération intellectuelle, dont il s'agit ici, et qui

a reçu le nom d'abstraction, la décomposition de l'objet concret ne se fait que mentalement. L'esprit cesse alors d'envisager l'objet dans la simultanéité de ses propriétés, pour attacher son attention à une seule d'entre elles, qui se trouve alors comme détachée de l'ensemble auquel elle adhérait, et devient ainsi l'objet d'une notion dite abstraite. Placé que je suis en présence d'un corps, je puis, s'il me plaît, me borner à l'envisager dans son existence et dans la réunion de ses qualités, et l'idée que j'en obtiens alors est une idée concrète, ainsi appelée parce qu'elle porte sur un ensemble de qualités adhérentes à un même sujet. Mais je puis aussi, détachant mon attention de l'ensemble de ces qualités, la concentrer sur une seule, telle que la couleur, ou le volume, ou la forme, et il y a lieu alors pour moi à une idée abstraite. De même, dans l'ordre psychologique, je puis avoir, d'une part, l'idée concrète du *moi* envisagé en tant que substance, siége de tout un ensemble de phénomènes, et sujet d'un certain nombre de facultés; mais je puis aussi, d'autre part, éliminant par la pensée tous les attributs et tous les phénomènes du *moi*, sauf un seul, concentrer mon attention sur celui-ci, ainsi isolé de l'ensemble auquel il appartient, et obtenir par ce procédé des idées abstraites, telles que celles de volition, de passion, de désir, de jugement, de conception, de souvenir. Que si nous essayons de pénétrer, de l'ordre des sens et de celui de la conscience, dans l'ordre de la raison, ici encore nous trouverons lieu pour l'esprit à l'acquisition d'idées soit concrètes, soit abstraites. La notion de Dieu, en tant que substance infinie, est une idée concrète. Mais je puis encore envisager en Dieu tel ou tel attribut en particulier, par exemple la sagesse, la bonté, la justice, et obtenir ainsi autant d'idées abstraites.

Bien que le terme d'*idées abstraites* soit fréquemment employé pour désigner des idées générales, il n'est pas vrai toutefois que le caractère de généralisation se joigne constamment et nécessairement au caractère d'abstraction. Toute idée générale, assurément, est abstraite; car la conception du général ne peut avoir lieu qu'à la condition d'éliminer tout ce qui est spécial, individuel, accidentel, variable, c'est-à-dire à la condition d'abstraire. Mais la réciproque n'est pas vraie, et l'on ne saurait dire que toute idée abstraite soit en même temps idée générale. Quand je juge que la couleur est une qualité seconde des corps, l'idée de couleur, en cette occasion, est une idée en laquelle le caractère de généralisation s'allie au caractère d'abstraction. Cette notion est générale; car elle porte sur un objet qui n'est ni la couleur blanche, ni la couleur rouge, ni aucune autre couleur spécialement, et qui, par conséquent, n'a rien de déterminé. Elle est abstraite, parce que l'objet auquel elle a trait, la couleur, n'est point chose qui existe réellement par elle-même et indépendamment d'un sujet d'inhérence. Il y a dans notre domaine intellectuel un grand nombre d'idées qui, à l'exemple de celle-ci, sont tout à la fois abstraites et générales; mais il en est aussi qui ne sont qu'abstraites, et chez lesquelles ne se trouve pas le caractère de généralisation; telle, par exemple, l'idée de la couleur de tel ou tel corps. Une telle notion est abstraite : on en voit la raison; mais est-elle en même temps générale? Assurément non; car son objet n'est pas la couleur envisagée d'une manière absolue, mais bien la couleur de tel corps individuel et déterminé.



qualités de la matière. La seconde avait attribué une existence réelle et substantielle à de purs modes de la pensée. Ainsi, pour citer un exemple, la célèbre théorie de l'idée représentative, qui régna si longtemps en philosophie, n'avait pas d'autre fondement qu'une erreur de ce genre. L'idée, au lieu d'être prise pour ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire pour un état du *moi*, pour une modification de l'esprit, pour une manière d'être de l'âme, avait été convertie en une sorte d'être réel et substantiel, auquel les uns assignaient pour résidence l'esprit, les autres le cerveau. L'abstraction n'a véritablement de valeur scientifique qu'autant qu'elle sait maintenir à ses produits leurs caractères propres. Autrement, ainsi que l'histoire de la philosophie, soit naturelle, soit morale, en fait foi, au lieu d'aboutir à des notions légitimes, elle n'aboutit plus qu'à des fictions. C. M.

ABSURDE ne doit se dire que de ce qui est logiquement contradictoire; par conséquent, de ce qui ne peut trouver aucune place dans l'intelligence (ἄτοπον, ἄλογον). En effet, une idée, un jugement ou un raisonnement qui se contredit est par cela même impossible et n'existe que dans les mots. Ainsi, un triangle de quatre côtés est évidemment une idée absurde. Mais on n'a pas le droit d'étendre la même qualification à ce qui est contredit par l'expérience; car, après tout, l'expérience ne comprend que les lois et les faits que nous connaissons, et rien ne nous empêche d'en supposer d'autres que nous ne connaissons pas, ou qui, sans exister, peuvent être regardés comme possibles. De là vient que, dans les sciences qui ont pour unique appui les définitions et le raisonnement, par exemple en géométrie, il n'y a pas de milieu entre l'absurde et le vrai; dans toutes les autres, l'hypothétique et le faux servent d'intermédiaires entre les deux extrêmes dont nous venons de parler.

ACADÉMIE. L'Ecole académique, considérée en général, embrasse une période de quatre siècles, depuis Platon jusqu'à Antiochus, et comprend des systèmes philosophiques d'une importance et d'un caractère bien différents. Les uns admettent trois Académies : la première, celle de Platon; la moyenne, celle d'Arcésilas; la nouvelle, celle de Carnéade et de Clitomaque. Les autres en admettent quatre, savoir, avec les trois précédentes, celle de Philon et de Charmide. D'autres enfin ajoutent une cinquième Académie, celle d'Antiochus (Sextus Emp., ***Hyp. Pyrrh.***, lib. I, c. 33).

Parmi ces distinctions, une seule est importante : c'est celle qui sépare Platon et ses vrais disciples, Speusippe et Xénocrate, de toute cette famille de faux platoniciens, de demi-sceptiques dont Arcésilas est le père, et Antiochus le dernier membre considérable.

Ce qui marque d'un caractère commun cette seconde Académie, héritière infidèle de Platon, c'est la doctrine du vraisemblable, du probable, τὸ πιθανὸν, qu'elle essaya d'introduire en toutes choses.

Arcésilas la proposa le premier, et la soutint avec subtilité et avec vigueur contre le dogmatisme stoïcien et le pyrrhonisme absolu de Timon et de ses disciples, essayant ainsi de se frayer une route entre un doute excessif, qui choque le sens commun et détruit la vie, et ces tentatives

orgueilleuses d'atteindre, avec des facultés bornées et relatives, une vérité définitive et absolue.

Après Arcésilas, l'Académie ne produisit aucun grand maître, jusqu'au moment où Carnéade vint jeter sur elle l'éclat de sa brillante renommée. Carnéade était le génie de la controverse. Il livra au stoïcisme un combat acharné, où, tout en recevant lui-même de rudes atteintes, il porta à son adversaire des coups mortels. Armé du sorite, son argument favori (Sextus, *Adv. Mathem.*, éd. de Genève, p. 212 sqq), Carnéade s'attacha à prouver qu'entre une aperception vraie et une aperception fausse il n'y a pas de limite saisissable, l'intervalle étant rempli par une infinité d'aperceptions dont la différence est infiniment petite (Cic., *Acad. Quæst.*, lib. II, c. 29 sqq).

Si la certitude absolue est impossible, si le doute absolu est une extravagance, il ne reste au bon sens que la vraisemblance, la probabilité. Disciple d'Arcésilas sur ce point, comme sur tous les autres, mais disciple toujours original, Carnéade fit d'une opinion encore indécise un système régulier, et porta dans l'analyse de la probabilité, de ses degrés, des signes qui la révèlent, la pénétration et l'ingénieuse subtilité de son esprit (Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 169 B.; *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. 33).

Après Carnéade, la chute de l'Académie ne se fit pas attendre. Clitomaque écrivit les doctrines de son maître, mais sans y rien ajouter de considérable (Cic., *Acad. Quæst.*, lib. II, c. 31 sqq. — Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 308). Ni Charmadas, ni Melanchtus de Rhodes, ni Métrodore de Stratonice, ne parvinrent à relever l'école décroissante. Enfin Antiochus et Philon, comme épuisés par la lutte, passèrent à l'ennemi.

Philon ne combat qu'avec mollesse le criterium stoïcien, la célèbre φαντασία καταληπτική, si vigoureusement pressée par Arcésilas et Carnéade. Il alla même jusqu'à accorder à ses adversaires qu'à parler absolument, la vérité peut être comprise (Sextus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. 33). L'Académie n'existait plus après cet aveu.

Antiochus s'allie avec le vieil adversaire de sa propre école, le stoïcisme. Il ne veut reconnaître dans les diverses écoles académiques que les membres dispersés d'une même famille, et rêvant entre toutes les philosophies rivales une harmonie fantastique, du même œil qui confond Xénocrate et Arcésilas, il voit le stoïcisme dans Platon (Cic., *l. c.*, c. 22, 42, 43, 46; *de Nat. deor.*, lib. I, c. 7).

Cette tentative impuissante d'éclectisme marque le terme des destinées de l'École académique.

Voyez, outre les ouvrages que nous avons cités et les histoires générales de la philosophie, Foucher, *Histoire des Académiciens*, in-12, Paris, 1690; le même; *Dissert. de philosophia academica*, in-12, Paris, 1692; Gerlach, *Commentatio exhibens academicorum juniorum de probabilitate disputationes*, in-4°, Goëtt. Em. S.

ACCIDENT, *accidere*, en grec συμβεβηκός. On appelle ainsi, dans le langage de la scolastique et de la philosophie aristotélicienne, toute modification ou qualité qui n'appartient pas à l'essence d'une chose, qui n'est pas l'expression de ses attributs constitutifs et invariables. Tels sont les vices par rapport à l'âme et le mouvement par rapport au corps : car

l'âme n'est pas naturellement ni constamment vicieuse; de même la matière ne peut être tirée de son inertie que par intervalles, grâce à à une impulsion étrangère. Il ne faut pas confondre les *accidents* avec les *phénomènes*. En général, ceux-ci peuvent être constants, inhérents à la nature même des choses, par conséquent essentiels; ceux-là, toujours en dehors de l'essence des êtres, ont été très-justement définis par Aristote (*Met.* E, c. 2) : ce qui n'arrive ni toujours ni ordinairement. *Voyez* PHÉNOMÈNES.

ACHENWALL (Godefroy), né en 1719 à Elbingen (Prusse), fit ses études à Iéna, à Halle et à Leipzig, s'établit à Marbourg en 1746, puis, en 1748, à Goëttingue, où il obtint une chaire peu de temps après. Il mourut en 1772.

Il se distingua surtout comme professeur d'histoire et de statistique; mais il appartient aussi à ce Recueil par ses leçons sur le droit naturel et international et par les écrits estimables qu'il a publiés sur cette matière. A l'exemple de son compatriote Thomasius, il sépare attentivement, tout en la fondant sur la raison, la science du droit de la morale proprement dite. Ses vues sur ce point sont développées dans les ouvrages suivants : *Jus naturæ*, Goëtt., 1750 et 1781; *Observat. juris nat. et gent.*, in-4°, 1754; *Prolegomena juris nat.*, in-8°, 1758 et 1781.

ACHILLE. Tel est le nom qu'on a donné, dans l'antiquité, à l'un des arguments par lesquels Zénon d'Elée, et peut-être avant lui Parménide, voulait démontrer l'impossibilité du mouvement. On suppose Achille *aux pieds légers* luttant à la course avec une tortue et ne pouvant jamais l'atteindre, pourvu que l'animal ait sur le héros l'avantage de quelques pas. Car, pour qu'ils pussent se rencontrer, il faudrait, dit-on, que l'un fût arrivé au point d'où l'autre part. Mais si la matière est divisible à l'infini, cela n'est pas possible, parce qu'il faut toujours admettre entre les deux coureurs une distance quelconque, infiniment petite (Arist., *Phys.*, lib. VI, c. 9.—Diog. Laërt., lib. IX, c. 23, 29). Cet argument n'a de valeur et n'a été dirigé que contre les partisans exclusifs de l'empirisme, forcés par leurs propres principes à nier toute continuité et toute unité, par conséquent le temps et l'espace. Mais, à le prendre d'une manière absolue, c'est une subtilité qui ne mérite pas d'autre réponse que celle de Diogène. *Voyez* ECOLE ÉLÉATIQUE et ZÉNON.

ACHILLINO (Alexandre), de Bologne [*Alex. Achillinus Boloniensis*], professait à Padoue, dans le cours du XVe siècle, la philosophie aristotélicienne commentée par Averrhoès, et eut même la gloire d'être surnommé Aristote second. Il n'eut pourtant d'autre titre à cette distinction que l'habileté de sa dialectique, habileté dont il fit surtout preuve dans la discussion qu'il soutint contre son célèbre contemporain, Pierre Pomponace. Il mourut en 1512, sans avoir laissé aucun écrit qui soit parvenu jusqu'à nous.

ACONTIUS (Jacques), né à Trident au commencement du XVIe siècle, n'intéresse l'histoire de la philosophie, que pour avoir aidé, par ses attaques contre la scolastique, à préparer la voie à une meilleure mé-

›dus investigandarum tradendarumque artium ac scientia-
n-8°, Bâle, 1558). Il mourut en 1566.

MATIQUE [de ἀκροάομαι, entendre]. C'est la qualification
ne à certaines doctrines non écrites, mais transmises orale-
etit nombre d'élus, parce qu'on les juge inaccessibles ou dan-
ur la foule. Dans le dernier cas, *acroamatique* devient syno-
érique (*Voyez* ce mot). Quelquefois même on étend cette
ı à des doctrines écrites, quand elles portent sur les points les
le la science, et qu'elles sont rédigées dans un langage en
c le sujet. C'est ainsi que tous les ouvrages d'Aristote ont été
eux classes : les uns, par leur forme aussi bien que par les
ont ils traitent, paraissaient destinés à un grand nombre de
ı leur donnait le titre d'*exotériques* (ἐξωτερικούς) : les autres
réservés à quelques disciples choisis; ce sont les livres *acroa-*
ἀκροαματικοὺς ou ἐγκυκλίους). Quant à savoir quels sont ces li-
ous les avons entre les mains, c'est une question qui ne peut
e ici. *Voyez*, dans le tome Ier des *OEuvres d'Aristote* par
l. in-8°, Deux-Ponts, 1791, une dissertation intitulée : *Com-*
libris Aristotelis acroamaticis et exotericis.— *Voyez* ARISTOTE.

I D'AGRIGENTE ne se rattache à l'histoire de la philosophie que
fut le fondateur de l'école de médecine surnommée empirique
ique; cette école fleurit surtout pendant les deux premiers
s J.-C., et arbora, en philosophie, le drapeau du scepticisme;
ıit un grand nombre de philosophes sceptiques, tels que Mé-
.turnin, Théodas, etc.; le plus distingué d'entre eux tous fut,
dit, Sextus Empiricus. *Voyez* SEXTUS.

'ITÉ. Les êtres vivants, ceux du moins que notre terre con-
ent deux situations profondément distinctes : tantôt ils mo-
ilieu qui les entoure : *je frappe;* ils sont alors *actifs;* tantôt
ıt une modification que ce milieu leur imprime : *je suis frappé;*
rs *passifs*. Souvent le sujet d'où part l'action est encore l'objet
elle retombe : *je me frappe;* la modification active et la mo-
passive qui en sort s'unissent, mais sans se confondre, dans
même individu, agent à la fois et patient.
s les espèces animées, la nôtre est, sans contredit, celle qui
ec le plus d'éclat, de leurs caractères respectifs, les phéno-
la vie en général, et en particulier ceux que nous venons
; c'est chez l'homme qu'il faut, pour en pénétrer l'essence,
cette *activité* et cette *passivité*. Nous n'avons à éclairer pour
. qu'un des côtés du problème; nous ne dirons ici de nos pro-
ssives que ce qu'on en doit nécessairement savoir pour com-
os forces actives. Ce sont ces forces que nous voulons exclu-
déterminer et décrire.
e donc que ce pouvoir qui nous sert perpétuellement, soit à
e milieu ambiant, soit à nous modifier nous-mêmes? Trois
rincipales ont été, de nos jours, données à cette question.
, Maine de Biran, par exemple, placent toute l'énergie de

l'homme dans sa force motrice, qu'ils identifient, du reste, avec sa volonté; nous n'aurions, d'après eux, qu'une sorte d'activité, l'*activité corporelle.*

D'autres, tels que Dugald-Stewart, rapportent à notre principe actif toute exertion volontaire, soit interne, soit externe, pensée ou mouvement; ils admettraient ainsi une *activité corporelle* et une *activité intellectuelle.*

Il en est enfin, M. Ahrens est du nombre, pour lesquels le fond, le contenu, le *quoi* de notre activité, c'est notre propre essence, qui passe de sa virtualité cachée à son expression visible; et, comme nous sommes triples, *sensibilité, intelligence, volonté,* notre activité est triple elle-même, *affective, intellectuelle, volontaire,* selon que nous réalisons la sensibilité dans tel ou tel sentiment, l'intelligence dans telle ou telle pensée, la volonté dans telle ou telle détermination.

Ces trois solutions sont également vraies à quelques égards; mais aucune d'elles, à ce qu'il nous semble, ne représente, avec toute l'exactitude et la précision désirables, le fait qu'elles aspirent à peindre.

Esprit étroit, comme le sont habituellement les esprits profonds, Maine de Biran n'a vu la chose que sous l'une de ses faces. Est-il donc démontré que toute action de l'âme ait pour objet et pour résultat un ébranlement organique? — Sur quelles bases d'ailleurs s'appuie cette identification de la volonté et de la force motrice? vouloir mouvoir son corps, est-ce déjà le mouvoir?

Si Maine de Biran a trop restreint la sphère où notre activité se déploie, M. Ahrens, au contraire, sous certains rapports du moins, ne l'a-t-il pas trop étendue? Qu'est-ce que cette activité sentimentale dont nous dote sa théorie? Lorsqu'une vive douleur vient tourmenter mon âme, ce n'est pas évidemment mon énergie propre que j'accuse de me réaliser comme être souffrant; je suppose invinciblement, en pareille rencontre, quelque puissance extérieure dont l'influence me pénètre et me fait ce que je suis. — Ainsi, selon vous, la volition serait un effet que notre force active arracherait à la volonté! Mais n'est-ce pas plutôt la volonté qui demande à notre force active et en obtient les effets que cette force est appelée à produire? — Vous attribuez à l'activité et nos volitions et nos affections, qui paraissent n'en pas dépendre; en revanche, et par compensation, vous lui enlevez ces mouvements de l'organisme que l'humanité entière lui rapporte; l'activité matérielle n'existe pas pour vous.

Dugald-Stewart a mieux vu le phénomène. Oui, la volonté se lie par un étroit lien à toutes nos manifestations actives; oui, notre activité peut, ou se renfermer dans l'âme, ou en sortir et atteindre le corps. — Mais la volonté et l'intelligence constituent-elles, en s'unissant, notre activité intérieure? Il est permis d'en douter. — Quelle est, d'un autre côté, la part que le philosophe écossais assigne, dans la formation de notre double activité, ici à la volonté, là au mouvement et à la pensée? Est-ce en ce que nous voulons, ou bien en ce que nous pensons, en ce que nous imprimons un mouvement à nos muscles, que réellement nous agissons?

Les divers attributs, quels qu'ils soient d'ailleurs, que l'on reconnaît ou que l'on peut reconnaître dans l'âme, forment, sous le point de vue

où maintenant nous nous bornons à les considérer, trois groupes, ou, pour parler plus exactement, trois genres entre lesquels ils se distribuent.

Quel est le véritable état de l'âme, quand elle sent? N'est-ce pas une situation dans laquelle elle se reconnaît fatalement impressionnée? En tant que je subis une sensation agréable ou pénible, ne suis-je pas évidemment passif? Ce que nous disons de la sensibilité, disons-le de l'intelligence : dégagée avec soin des facultés voisines dont chacune, en l'approchant, la teint de ses couleurs, réduite à sa fonction véritable, celle de recevoir les images, les représentations, les idées qu'une main mystérieuse grave, en quelque sorte, sur sa superficie, la faculté de connaître n'est qu'un de ces modes que le moi présente à l'action extérieure qui s'y applique; c'est le fleuve dans les eaux duquel se redoublent les arbres qui ombragent ses rives; c'est la vallée où revivent un moment les sons, partis d'en haut, qui viennent y mourir. La faculté de penser, la faculté de sentir, et celles qui leur ressemblent, constituent ce que nous appelons nos propriétés passives, notre *passivité :* l'intelligence, la sensibilité ne sont que des capacités.

Que l'âme se meuve elle-même, qu'elle meuve, d'une manière ou d'une autre, l'organisation qu'en cette vie elle traîne avec elle, c'est une vérité si solidement établie dans nos croyances, que les plus ingénieux systèmes, fussent-ils conçus par un Leibnitz, par un Malebranche, ne parviendront jamais à la déraciner. Il y a donc en nous une *force motrice,* que l'*effort,* dont nous avons conscience, l'effort proprement dit, nous démontre irrésistiblement. Mais quoi! ne sentons-nous pas en nous un effort d'une autre nature, lorsque nous pensons, ou plutôt lorsque nous nous préparons à penser? La faculté de connaître, je ne dis pas l'organe dont elle use, ne se compose-t-elle pas pour recevoir l'idée qu'elle espère? L'esprit ne s'ouvre-t-il pas au rayon intellectuel qui va l'illuminer? Sans doute, si la vérité que j'attends doit passer par les sens pour arriver à l'intelligence, le corps se tendra, s'érigera et se portera en avant; le *nisus* sera en partie matériel. Mais cette tension extérieure suppose, dans ce cas-là même, une tension intérieure qui en est la racine; ce que je cherche de mon œil physique, je le cherche bien plus encore de mon œil intellectuel; et sous l'appareil organique qui se tourne vers la lumière, ne voyons-nous pas l'observateur spirituel qui la regarde venir? L'*attention* (tel est le nom que nous assignons à ce regard de l'âme), l'attention, dans sa pureté, nous révèle une *faculté attentive, attentionnelle,* cette faculté que des savants d'un autre ordre appelleraient, sans scrupule, l'*attentivité* ou l'*attentionnalité.* Ces deux forces, la force motrice et la force attentionnelle, sont de véritables facultés; par elles se fait et s'opère, en nous et hors de nous, dans le domaine de l'esprit et dans le domaine du corps, tout ce que nous faisons, tout ce que nous opérons. Nous sommes bien rellement actifs, soit que nous entourions notre intelligence des conditions les plus favorables à ses conceptions, soit que nous ébranlions le nerf qui contracte le muscle, et par là met en jeu quelque levier osseux. Attentionnalité, force motrice, tels sont les deux éléments dont se compose notre *activité.*

La volonté est une puissance à part; elle se distingue et de ce qui agit et de ce qui pâtit. Elle n'est point passive; là où peut être la liberté, là n'est pas essentiellement et nécessairement la passivité. Elle n'est point

active; elle fait mieux que de produire l'action, elle la commande; c'est elle qui dit au muscle : Voilà ce que tu vas soulever; à l'intelligence : Voilà ce que tu vas comprendre. A sa voix, nos forces motrice et attentionnelle s'agitent et attaquent, l'une l'esprit, l'autre le corps. La volonté n'est ni une capacité ni une faculté; c'est une *cause*, une cause dans toute la valeur du mot, une cause première, à laquelle appartiennent l'autonomie et l'initiative. Grâce à elle, l'homme s'élève au-dessus de la chose; c'est elle qui constitue notre *personnalité*.

Nos facultés actives sont donc, d'une part, cette force dont l'âme se sert, soit pour se mouvoir elle-même, soit pour mouvoir son corps et par lui le monde extérieur; d'une autre part, cette énergie tout intérieure qui, s'emparant de l'intelligence, la soumet, comme l'ovaire d'une plante, à la poussière intellectuelle qui la fécondera.

Ces facultés actives, nous les séparons de la volonté; ne puis-je pas aujourd'hui, actuellement, vouloir le mouvement organique ou la disposition intellectuelle que demain, à une heure déterminée, ma force motrice ou attentionnelle sera sommée de produire? Mais, en même temps, nous les soumettons, comme deux instruments dociles, à notre puissance personnelle : causes secondes, elles attendent, pour entrer en exercice, le signal que la cause première est seule en droit de leur donner.

Que nos forces motrice et attentionnelle se mettent, dans certaines circonstances, au service de notre volonté, c'est un fait incontestable et sur lequel les doctrines les plus opposées s'entendent et s'accordent. Mais ce qui, du consentement de tous, arrive le plus ordinairement, n'arrive pas, au dire de plusieurs, et, qui plus est, ne peut pas arriver toujours. Selon ces philosophes, nos principes actifs portent en eux une vertu qui, lors même que la volonté ne les ébranle pas, et avant qu'elle ne les ébranle, les pousse dans la voie de leurs développements. L'activité humaine, pour parler leur langage, est le plus souvent *volontaire;* mais elle est parfois *spontanée;* elle ne s'élève même à cet état où la liberté la domine et la dirige, qu'après avoir traversé cet autre état où elle ne relève que de soi.

Ainsi pensait un homme que la science et le pays ont trop tôt perdu. « Comme un ouvrier, dit M. Jouffroy, prend et quitte tour à tour ses instruments, nous sentons la volonté tantôt se saisir des capacités de notre nature et les employer à ses desseins, tantôt les délaisser et les abandonner à elles-mêmes; et ce qu'il y a de remarquable, c'est que, dans ce dernier cas, nos capacités naturelles n'en marchent pas moins.... Toute faculté a deux modes de développement : ou elle se développe simplement en vertu des lois fatales de la nature humaine, ou elle se développe sous la direction du pouvoir personnel.... Lorsque le pouvoir personnel tient les rênes, comme les forces sociales dans une monarchie bien organisée, nos tendances actives se ramassent et se portent de concert vers le but qui leur est marqué, tandis qu'au contraire, dès que la volonté abdique et se repose, nos facultés, soumises à tous les vents qui soufflent, prennent sans raison, pour les quitter de même, semblables aux populations que l'anarchie tourmente, les mille et mille routes que leur ouvre le sort. Tel est l'état de l'intelligence dans le rêve et dans la rêverie, ce rêve de l'homme éveillé.... Non-seulement le pouvoir

gouverne pas toujours nos capacités naturelles; mais il est
ıuver qu'elles se sont primitivement mises en mouvement
es sans lui.... Avant d'avoir vu, d'avoir senti, d'avoir re-
: formé une idée, l'enfant ne savait pas qu'il pouvait voir,
et penser. Ignorant que ces capacités étaient en lui, il ne
ger à s'en servir, ni, par conséquent, à s'en emparer et à les
donc fallu que ces capacités s'éveillassent d'elles-mêmes
ppassent d'abord de leur propre mouvement et sans le se-
ι volonté. »
st-il vrai que notre activité, qui attend ordinairement pour
dres de la volonté, s'élance parfois d'elle-même?
comme étrangers à la question qui nous occupe tous les phé-
ırement physiologiques, tels que la circulation du sang, la
la bile, la digestion. Ces phénomènes supposent assurément
ıi les engendre; mais l'école de Stahl est décidément fermée,
urs, nous le voulons croire, ne sont pas plus animistes que
e véritablement psychologique ne nous présente en aucune
ette prétendue spontanéité. Les quatre grandes classes d'actes
ıt par M. Jouffroy, soit par d'autres philosophes qui partagent
son opinion, les *actes instinctifs*, les *actes habituels*, la *ré-
rêve*, impartialement écoutés, n'appuient en rien par leur
la théorie qu'on leur fait soutenir.
ne se noie; à demi vaincu par le flot qui va l'engloutir, il
eint d'une main convulsive la planche qui le peut sauver; la
e-t-elle pour quelque chose dans son acte? n'a-t-il pas obéi
le instinct?— Entendons-nous. On appelle rationnel un acte
se lit clairement le choix libre de l'homme entre deux ou
oyens qui s'offrent simultanément à lui pour le mener à sa fin.
ouvons-nous pas dans l'acte qu'on appelle instinctif le même
Cet homme va mourir; ne porte-t-il pas son regard autour de
écouvrir quelque moyen de salut? ne compare-t-il point entre
ers objets que son bras peut atteindre? ne se décide-t-il pas
ui semble le mieux répondre à son désir? En quoi donc con-
rence de la raison et de l'instinct? C'est une affaire de temps,
. Les opérations nécessaires à la détermination volontaire ont
devant elles un long intervalle pour se développer; chaque
e alors se déploie lentement, nous avons tout le loisir de l'ob-
e la noter; nous disons alors de notre acte qu'il est rationnel.
is, le temps presse: vous n'avez qu'un moment pour prendre
es éléments divers qui entrent dans votre détermination ac-
toute hâte; ils se succèdent et s'ajoutent l'un à l'autre avec
é extrême, mais aucun d'eux ne manque à l'appel; votre
st instinctif. Qu'est-ce, au fond, que l'instinct? une raison
a raison? un instinct qui se traîne : nous voulons donc dans

voulons pas moins dans l'habitude. Quand une terre nouvelle
ied de l'homme n'a pas foulée encore se présente au voya-
é à chaque pas par les obstacles qui lui ferment le passage, il
onne, recule, avance; la volonté se prononce ici avec tant
on ne songera pas sans doute à nier sa présence. Eh quoi! si,

par de longs et pénibles travaux, nous nous sommes enfin ouvert une route facile, croirons-nous, parce que nous marchons rapidement et directement vers le but auquel nous tendons, que notre force active nous y porte d'elle-même? L'enfant qui apprend à lire avec un effort visible, veut évidemment chacun des actes intellectuels nécessaires à son opération; l'enfant qui sait lire et qui assemble en se jouant les caractères dont se forme le mot, les mots dont se forme la phrase, agit comme par le passé, mieux que par le passé, et pourtant ne veut pas! Il ne regarde plus, il se contente de voir! Les doigts du pianiste vont chercher seuls, et sans qu'il les conduise, les touches qu'ils doivent frapper! Il n'en est rien. Ce que je faisais mal et lentement avant l'exercice, après l'exercice je le fais bien et rapidement : il y a dans la pensée et dans le mouvement organique qui la traduit au dehors une différence notable; mais dans la volonté et dans les rapports de la volition à l'acte, rien ne change, rien n'a pu changer.

Point donc de spontanéité dans l'habitude, point dans le phénomène instinctif. Mais la rêverie, cet état de mol abandon où *nous laissons aller notre mémoire, notre imagination et notre pensée comme elles le veulent;* où *notre nature vit comme une chose;* où *la loi de la nécessité se joue de nous comme elle se joue de l'arbre ou des nuages;* mais le rêve, qui n'est qu'une *rêverie plus prononcée,* ne trahissent-ils point, par le désordre que nous y remarquons, l'absence de la faculté ordonnatrice et, par conséquent, cette marche automatique de nos penchants et de nos facultés? L'ordre, en effet, M. Jouffroy l'a très-bien vu, est un des signes éclatants par lesquels se manifeste l'intervention de notre pouvoir personnel dans nos développements actifs. Il est impossible de mieux dire que ne l'a fait l'éloquent écrivain, cette grande victoire remportée par la liberté sur les provocations désordonnées de la nature extérieure, lorsque nous maintenons dans une étroite voie, pour les conduire à un but unique et sans leur permettre le moindre écart, nos facultés actives. Mais le tableau est incomplet. Après nous avoir montré notre personnalité dans sa gloire, il fallait, en historien désintéressé, nous la peindre dans ses misères. Non : la volonté n'est pas exclusivement là où nos actes nous offrent un caractère marqué de beauté et de grandeur; nous ne voulons pas toujours, nous ne voulons que trop rarement, au contraire, avec tant d'élévation et de constance. Non : il n'est pas vrai que notre pouvoir personnel, lorsque la vie s'abaisse et tombe dans une variété dissolue, ne soit coupable de ces égarements qu'en ce qu'il abdique et se retire; force nous est, hélas! de le voir gouvernant encore cette barque si déplorablement conduite; c'est bien lui qui sacrifie à ces grossiers appétits, qui préside à ces honteuses fêtes! L'ordre dont s'honore une existence sagement réglée ne prouve pas plus que le désordre dont une existence irrégulière est entachée, l'intervention de la volonté. Ce qui fait l'ordre et le désordre de notre vie active, ce n'est pas la liberté qui ici s'efface, là se prononce; c'est le mobile rationnel ou irrationnel auquel cette liberté demande conseil et se livre. Nous soumettons-nous au devoir et à sa règle immuable? tout en nous et autour de nous s'ordonne et s'harmonise. Nous abandonnons-nous au plaisir et à ses licences? tout en nous et autour de nous n'est que confusion. Qu'il y ait de la tenue ou de la légèreté,

du bien ou du mal dans nos actes, peu importe; partout et toujours il y a de la volonté. La rêverie et le rêve supposent l'homme échappant, par des causes qu'il ne s'agit pas ici d'énumérer, au noble joug de la raison, et tendant les bras aux chaînes dont la sensibilité le charge. Eh bien! même alors, si je donne à chacune des mille sollicitations naturelles qui me viennent harceler sa satisfaction spéciale, sans me préoccuper des liens logiques qui pourraient former un ensemble de ces actes divers, je n'en veux pas moins une à une toutes ces opérations, qui n'organisent pas leurs résultats, mais les juxtaposent. Je ne fais plus ici mon plan, il est vrai; j'accepte le cadre tel quel que me propose la nature. Mais accepter, lors même qu'on ne serait pas libre de la repousser, une direction quelconque, c'est encore faire acte de volonté. Une volition, pour être fatale, cesse-t-elle d'être une volition? Je veux nécessairement ce que je crois mon bien; direz-vous donc pour cela que je tends à mon bien sans le vouloir? Comment nier, après tout, qu'en rêve, lorsque je fais effort pour me dérober au danger qui me menace, je ne veuille le mouvement que mes organes endormis ou me refusent complétement, ou ne m'accordent qu'à demi? Comment ne pas reconnaître dans la rêverie une attention volontairement concédée aux différents phénomènes qui tour à tour la demandent, attention que l'esprit, tout en l'accordant et la continuant, se sent fort nettement le maître de retirer et de suspendre? Parce que, dans un cas, je voudrai, au hasard, tous les actes que mes caprices ou mes appétits m'inspirent, tandis que, dans l'autre, je ne voudrai qu'avec discernement et après examen ceux qui, comme autant de moyens harmoniques, tendront à une même fin, êtes-vous fondé à prétendre que je veux dans le premier, que dans le second je ne veux pas? Qu'est-ce que prouve, à vrai dire, le décousu et le défaut de suite que nous offrent en général la rêverie et le rêve? une chose seulement, à mon avis: l'absence d'une pensée puissante autour de laquelle nos idées éparses viendraient se grouper. Faites que, par un motif ou par un autre, ce point de ralliement nous soit imposé, ainsi qu'il arrive, par exemple, lorsque nous sommes sous le poids d'une vive passion; aussitôt toutes nos opérations intellectuelles prendront une direction commune, et produiront un ensemble plus ou moins régulier, quoiqu'assurément nous rêvions encore, éveillés ou même endormis. Le phénomène que je signale ici se manifeste, sous les formes les moins équivoques, dans ce jeu d'esprit qu'on pourrait appeler une rêverie à deux ou à plusieurs, dans la conversation. Comme c'est le plaisir qu'alors nous recherchons, nous nous portons volontiers sur toutes les routes où sa voix nous appelle, et de là l'insaisissable mobilité de la pensée dans ce travail frivole. Mais qu'un grand intérêt, qu'un malheur public, je suppose, occupe et domine les intelligences, un centre de gravité s'établit, qui attire à lui et organise les divers accidents dont se composent ces causeries légères. Quoi qu'il arrive, que cet échange de paroles soit empreint de son habituel désordre ou d'un ordre exceptionnel, toujours est-il que, dans l'une comme dans l'autre hypothèse, on ne peut contester ici, tant elle est apparente, la présence et l'intervention de la volonté.

Ce qui prouve, selon M. Jouffroy, que la volonté ne dirige pas constamment nos diverses facultés, notre force motrice entre autres,

c'est que nous n'arrivons que lentement et par degrés à nous en rendre complétement les maîtres; c'est qu'il nous faut un sérieux apprentissage et de rudes efforts pour nous approprier notre activité matérielle et substituer chez nous le mouvement volontaire au mouvement spontané. — M. Jouffroy a confondu ici deux phénomènes qu'il lui était cependant, à lui qui avait si bien établi les caractères respectifs des faits psychologiques et des faits physiologiques, facile de distinguer. La force motrice est une propriété de l'âme; elle n'est pas l'organe matériel qu'elle se charge d'ébranler; or c'est à cet organe que convient exclusivement tout ce que notre psychologue attribue à la force qui l'attaque. Lorsque l'enfant essaye ses premiers mouvements, ce n'est pas sa force motrice qui résiste à sa volonté; cette force, au signal donné, se met à l'œuvre et donne à nos premiers désirs tout ce qui dépend d'elle; mais le corps, moins docile, ne se laisse pas tout d'abord manier comme nous l'eussions voulu; ou plutôt, et pour parler avec une entière exactitude, la résistance qu'ici nous rencontrons ne vient pas beaucoup plus du corps que de la force motrice elle-même : il n'y a guère là qu'une question de science ou d'ignorance, d'adresse ou de maladresse. Ignorant et maladroit, je veux tel mouvement; ma force motrice le cherche; mais elle le manque et s'égare. Savant et adroit, je veux le même mouvement; ma force motrice le cherche encore; mais alors elle va droit à lui et l'atteint. Ainsi en est-il, non pas pendant l'enfance seulement, mais à tous les âges. Essayez à quarante ans, vous qui êtes resté jusque-là étranger à ce genre d'exercice, d'apprendre à jouer d'un instrument à cordes, de la harpe ou de la guitare seulement; ne débuterez-vous pas nécessairement par les tâtonnements et les incertitudes de l'inexpérience? n'achèterez-vous pas par de longues études la rapidité et la précision que l'expérience amène? Ce n'est pas, sans doute, que vous ayez à soumettre votre force motrice qui vous est dès longtemps soumise; vous n'avez eu qu'à exercer, pour l'assouplir, et surtout qu'à étudier sur un point où vous ne le connaissiez qu'imparfaitement encore, votre appareil organique, votre instrument matériel.

Mais il faut bien enfin que nous ayons, au moins une fois, agi spontanément, avant de savoir que nous pouvions agir, et par conséquent avant de le vouloir. — Voici, dans notre opinion, comment les faits se passent. — Au début de la vie, toutes les propriétés de l'âme se confondent et forment un ensemble indivisé. L'attention et la force motrice ne se distinguent alors ni entre elles, ni même de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté. L'âme contient en soi, il est vrai, ce qui plus tard deviendra telle ou telle faculté; mais cette faculté proprement dite ne s'y rencontre pas encore. Reporter à l'époque dont nous parlons les dénominations sous lesquelles nous représentons aujourd'hui nos attributs divers, ce serait commettre autant d'anachronismes. C'est à cette existence primitive, où le moi se met tout entier et sans distinction de parties dans chacun de ses développements, qu'il faut demander la lumière sans laquelle notre existence ultérieure se cacherait souvent pour nous sous d'impénétrables ténèbres. L'intelligence, durant cette première période, n'existe encore, dans le germe où réside la vie, qu'à l'état rudimentaire; nous n'avons ni idées ni

connaissances; le jugement, le souvenir, le raisonnement ne sont point; mais il y a déjà en nous quelque chose qui annonce ces différents phénomènes et, en les attendant, les supplée. Alors se forment en nous ces vagues et obscurs aperçus que plus tard l'analyse, en les constatant, pourra prendre, avec Platon, pour des ressouvenirs d'une vie antérieure; avec la plupart des philosophes, pour ce qu'ils appellent généralement idées innées ou instincts. Cependant un moment vient où le germe primitif éclate; les principes confondus au début de l'existence se séparent, se limitent réciproquement et par suite s'individualisent; l'intelligence, la sensibilité, la volonté, nos forces motrice et attentionnelle se distinguent et s'opposent. La volonté s'empare aussitôt, pour les diriger pendant l'existence tout entière, de nos puissances actives. Les notions obscures, acquises dans la période de la confusion et de l'enveloppement, donnent alors à la première de nos déterminations volontaires sa base nécessaire et son indispensable condition. La vie analytique, avec de tels antécédents, débutera, sans contradiction aucune, par une volition. Nous en savons assez pour en vouloir apprendre davantage. L'intelligence, semblable au bâton dont l'aveugle éclaire sa route, ou encore à ces mains que certains mollusques allongent et promènent devant eux pour reconnaître les objets qui se trouvent sur leur passage, s'agite, conduite par l'attention, dans l'obscurité où elle ne voit rien, mais où elle suppose quelque chose, afin de substituer une connaissance arrêtée, une perception précise, à ce qui n'était qu'un soupçon informe, qu'un vague pressentiment.

Ne parlons donc plus d'activité involontaire: ou l'activité ne se distingue pas encore du bloc vivant auquel elle tient, et on ne peut, puisqu'elle n'a pas d'existence propre, lui assigner un caractère spécial; ou elle se distingue des autres attributs de l'âme; mais aussitôt elle tombe, pour n'en jamais sortir, sous l'empire de la volonté : l'activité est toujours volontaire.

Nous ne disons pas pour cela qu'elle soit toujours libre! Si la volonté est quelquefois esclave, l'activité qui en relève aura elle-même ses heures de servage; c'est à la volonté et non aux forces dirigées par elle, qu'appartiennent le commandement et l'obéissance, la liberté et la fatalité.

Nos deux facultés actives, celle qui meut le corps et celle qui ébranle l'intelligence, obéissant à un même pouvoir dont elles sont également les ministres, marchent nécessairement d'un pas égal au terme qui leur est assigné.

Mais elles ne sont pas seulement en harmonie avec elles-mêmes; elles s'harmonisent encore avec cette puissance, étrangère à notre personnalité, qui produit en nous les phénomènes de la vie matérielle. Que notre sang circule dans nos veines avec plus ou moins de rapidité ou de lenteur, nos développements intellectuels et nos mouvements volontaires seront plus ou moins lents, plus ou moins rapides; comme aussi, lorsque la volonté précipite ou enchaîne notre force motrice et notre attention, le cœur bat avec plus ou moins d'énergie, plus ou moins de mollesse. Le principe qui conduit le corps s'équilibre partout, selon les âges, les sexes, les tempéraments, l'état de santé ou de maladie, et se concerte, pour ainsi dire, avec le principe qui conduit l'âme.

Nous n'avons pas encore de traités, ni même de mémoires ou d'articles spéciaux sur nos facultés actives; il faut donc avoir recours, pour cette question, aux traités généraux qui l'ont plus ou moins expressément débattue. On consultera avec fruit : 1° Locke, *Essai sur l'entendement humain*, traduct. Coste, liv. II, ch. 21; 2° Thomas Reid, *OEuvres complètes*, traduct. Jouffroy, 6 vol. in-8°, Paris, 1829, t. v, p. 315 et t. VI, p. 222; 3° Dugald-Stewart, *Esquisses de philosophie morale*, traduct. Jouffroy, in-8°, Paris 1826, seconde partie; 4° Maine de Biran, *OEuvres complètes*, édit. Cousin, 4 vol. in-8°, Paris, 1841, t. I, p. 80 et suiv.; t. II, p. 87 et suiv.; t. IV, p. 245 et suiv., et *passim*; 5° Th. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, in-8°, Paris, 1833, p. 343 et suiv.; 6° Damiron, *Cours de philosophie*, 2 vol. in-8°, Paris, 1837, t. I, p. 10, 18; 7° Ahrens, *Cours de philosophie*, 2 vol. in-8°, Paris, 1836, t. II, septième leçon.

A. CH.

ACTUEL [*quod est in actu*] est un terme emprunté de la philosophie scolastique, qui elle-même n'a fait que traduire littéralement cette expression d'Aristote : τὸ ὂν κατ' ἐνεργείαν. Or, dans la pensée du philosophe grec, assez fidèlement conservée sur ce point par ses disciples du moyen âge, l'*actuel* c'est ce qui a cessé d'être simplement possible pour exister en réalité et, si je peux m'exprimer ainsi, à l'état de fait; c'est aussi l'état d'une faculté ou d'une force quelconque quand elle est entrée en exercice. Ainsi ma volonté, quoique très-*réelle* comme faculté, ne commence à avoir une existence *actuelle* qu'au moment où je veux telle ou telle chose. *Actuel* dit, par conséquent, plus que *réel*. De la langue philosophique, qui aurait tort de l'abandonner, ce terme a passé dans le langage vulgaire, où il signifie ce qui est présent; sans doute parce que rien n'est présent pour nous que ce qui est révélé par un acte ou par un fait. *Voyez* RÉEL et VIRTUEL.

ADAM DU PETIT-PONT, né en Angleterre au commencement du XIIe siècle, étudia à Paris sous Matthieu d'Angers et Pierre Lombard, et y tint une école près du Petit-Pont, comme l'indique son surnom, jusqu'en 1176, où il fut nommé évêque d'Asaph, dans le comté de Glocester. Il mourut en 1180. Jean de Salisbury vante l'étendue de ses connaissances, la sagacité de son esprit, et son attachement pour Aristote; mais on lui reprochait beaucoup d'obscurité. Il disait qu'il n'aurait pas un auditeur, s'il exposait la dialectique avec la simplicité d'idées et la clarté d'expressions qui conviendraient à cette science. Aussi était-il tombé volontairement dans le défaut de ceux qui semblent vouloir, par la confusion des noms et des mots, et par des subtilités embrouillées, troubler l'esprit des autres et se réserver à eux seuls l'intelligence d'Aristote (Jean de Salisbury, *Metalogicus*, lib. II, c. 10; lib. III, c. 3; lib. IV, c. 3). On ne connaît d'Adam qu'un opuscule incomplet, intitulé *Ars disserendi*, dont M. Cousin a publié quelques extraits dans ses *Fragments de philosophie scolastique*. Voyez aussi *Histoire littéraire de France*, t. XIV, Paris, 1840, p. 417 et suiv.

ADÉLARD, de Bath, vivait dans les premières années du XIIe siècle. Poussé, comme lui-même nous l'apprend, par le désir de s'instruire, il visita la France, l'Italie, l'Asie Mineure; et, de retour dans sa

patrie, sous le règne de Henri, fils de Guillaume, consacra ses loisirs à propager parmi ses contemporains les vastes connaissance qu'il avait acquises. Son nom est naturellement associé à ceux de Gerbert, de Constantin le Moine, à ces laborieux compilateurs qui introduisirent en Europe la philosophie arabe. On lui doit des *Questions naturelles*, imprimées sans date à la fin du XIVe siècle; un dialogue encore inédit, intitulé *de Eodem et Diverso*, qui, sous la forme d'une fiction ingénieuse, renferme une éloquente apologie des études scientifiques, une *Doctrine de l'Abaque*, une version latine des *Eléments d'Euclide*, et plusieurs autres traductions faites de l'arabe. Il est fréquemment cité par Vincent de Beauvais, sous le titre de *Philosophus Anglorum*. M. Jourdain, dans ses *Recherches sur l'origine des traductions d'Aristote* (in-8°, Paris, 1819), a donné une analyse étendue du *de Eodem et Diverso*.

ADELGER (appelé aussi **ADELHER**), philosophe scolastique et théologien du XIIe siècle, chanoine à Liége, puis moine de Cluny. Il s'est fait remarquer uniquement par sa manière d'expliquer la prescience divine, en la conciliant avec la liberté humaine. Selon lui, le passé et l'avenir n'existent pas devant Dieu, qui prévoit nos actions comme nous voyons celles de nos semblables, sans les rendre nécessaires et sans porter atteinte à notre libre arbitre. *Voyez* Adelgerus, *de Libero arbitrio*; dans le *Thesaurus Anecdotorum* de Pèze, t. IV, p. 2.

ADÉQUAT, se dit en général de nos connaissances et surtout de nos idées. Une idée adéquate est conforme à la nature de l'objet qu'elle représente. Mais quels sont les objets véritables de nos idées, ou, ce qui revient au même, quels sont les modes de notre intelligence auxquels le mot idée, conformément aux plus illustres exemples, doit être consacré particulièrement? L'idée nous représente l'essence invariable et intelligible des choses, tandis que la sensation correspond aux modes variables, aux apparences fugitives. Par conséquent, plus elle est étrangère à la sensation, plus elle est épurée des affections de la sensibilité en général, et plus elle est conforme à la nature réelle de la chose représentée, c'est-à-dire plus elle est adéquate. C'est dans ce sens que ce mot a été employé surtout par Spinsoa, qui s'en sert très-fréquemment. Aux yeux de ce philosophe, la connaissance adéquate par excellence, la connaissance parfaite, c'est celle de l'éternelle et infinie essence de Dieu, implicitement renfermée dans chacune de nos idées (*Eth.*, part. II, *de Anima*). C'est dans cette connaissance qu'il fait consister l'immortalité de l'âme et le souverain bien.

ADRASTE D'APHRODISIE [*Adrastus Aphrodisiæus*], commentateur estimé d'Aristote, qui vivait dans le IIe siècle après J.-C., et a été classé parmi les *péripatéticiens purs*. Nous n'avons rien conservé de lui, qu'un manuscrit qui traite de la musique.

AËDÉSIE, femme philosophe de l'école néoplatonicienne, épouse d'Hermias et mère d'Ammonius. Elle fut célèbre par sa vertu et sa beauté, mais plus encore par le zèle avec lequel elle se dévoua à l'école néoplatonicienne et à l'instruction de ses fils.

Elle était parente de Sizianus, qui aurait désiré l'unir à Proclus, son disciple; mais ce dernier, à l'exemple d'un grand nombre de néoplatoniciens, regardait le mariage comme une institution profane et voulut garder le célibat. Aédésie s'unit à Hermias d'Alexandrie, et conduisit à Athènes, à l'école de Proclus, les fils qui naquirent de cette union. Elle doit, par conséquent, avoir vécu dans le ve siècle après J.-C.

ÆDÉSIUS DE CAPPADOCE [*Ædesius Cappadox*], néoplatonicien du IVe siècle de J.-C., et successeur de Jamblique. Après l'exécution de Sopater, autre néoplatonicien que Constantin le Grand, converti au christianisme, livra au dernier supplice, Ædésius se tint caché pendant quelque temps pour ne pas subir le même sort; mais plus tard, ayant reparu à Pergame, où il établit une école de philosophie, ses leçons lui attirèrent un grand concours de disciples venus de l'Asie Mineure et de la Grèce.

ÆGIDIUS COLONNA, issu de la noble race italienne des Colonna, appelé aussi du lieu de sa naissance *Ægidius Romanus*, est un philosophe et un théologien célèbre du XIVe siècle. Il reçut le surnom de *Doctor fundatissimus* et de *Princeps theologorum*. Entré, jeune encore, dans l'ordre des Augustins, il vint étudier à Paris, où il suivit surtout les leçons de saint Thomas d'Aquin et celles de saint Bonaventure, devint gouverneur du prince qui plus tard porta le nom de Philippe le Bel, enseigna la philosophie et la théologie à l'Université de Paris, et mourut en 1314, lorsqu'on songeait à l'élever à la dignité de cardinal.

Outre son commentaire sur le *Magister sententiarum* de Pierre Lombard, on a de lui deux ouvrages philosophiques dont l'un, sous le titre de *Tractatus de Esse et Essentia*, fut imprimé en 1493; l'autre, intitulé *Quodlibeta*, a été publié à Louvain en 1646, et se trouve précédé du *de Viris illustribus* de Curtius, qui donne des renseignements circonstanciés sur la vie et la réputation littéraire de ce philosophe scolastique. C'est à tort, sans doute, que les *Commentationes physicæ et metaphysicæ* ont été attribuées à Ægidius; car non-seulement il y est nommé à la troisième personne, mais on y voit aussi mentionnés des écrivains qui lui sont postérieurs, et le style est d'une latinité plus pure que dans les écrits de notre auteur. Ses recherches philosophiques se rapportent presque toutes à des questions d'ontologie, de théologie et de psychologie rationnelle, à divers problèmes relatifs à l'être, la matière, la forme, l'individualité, etc. Il se rattache strictement sur plusieurs points, à la doctrine d'Aristote : par exemple, il considère la matière comme une simple puissance (*Potentia pura*), qui ne possède aucun caractère, aucune propriété de la forme ou de la réalité. Il ne fait pas seulement dépendre la vérité de la nature des choses, mais encore des lois de l'intelligence : en somme, il peut être regardé comme un réaliste assez conséquent avec lui-même. *Voyez* Tiedmann, *Esprit de la philosophie spéculative*, Marb., 1791-97, liv. IV, p. 583.

ÆNEAS ou **ÉNÉE** DE GAZA, d'abord philosophe païen, puis philosophe chrétien du ve siècle. Après avoir suivi les leçons du néoplatonicien Hiéroclès, à Alexandrie; après avoir lui-même enseigné quelque temps

l'éloquence et la philosophie, il se convertit au christianisme, et greffa si habilement sur cette doctrine nouvelle les fruits qu'il avait recueillis de la philosophie platonicienne, qu'on le surnomma le Platonicien chrétien. Outre un bon nombre de lettres, on a conservé de lui un dialogue écrit en grec, et qui, sous le titre de *Théophraste*, traite principalement de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des corps. Il y est aussi beaucoup parlé des anges et des démons. A ce propos, notre philosophe invoque fréquemment la sagesse chaldaïque, ainsi que les noms de Plotin, de Porphyre et de plusieurs autres néoplatoniciens. Il explique la Trinité chrétienne avec le secours de la philosophie platonicienne, établissant un rapport entre le Logos de Platon et le Fils de Dieu, entre l'âme du monde et l'Esprit saint. Il est facile de voir que ce transfuge du néoplatonisme au christianisme aime à faire un fréquent emploi de ses anciennes doctrines, afin de donner à ses croyances religieuses la consécration d'une conviction philosophique. Voyez *Æneæ Gazæi Theophrastus*, gr. et lat., in-f°, Zurich, 1560; le même ouvrage avec la traduction latine et les notes de Gasp. Barthius, in-4°, Leipzig, 1655; enfin on a de lui vingt-cinq lettres insérées dans le Recueil des lettres grecques, publié par Alde Manuce, in-4°, Rome, 1499 et in-f°, Genève, 1606.

ÆNÉSIDÈME. L'antiquité ne nous a laissé sur la vie d'Ænésidème qu'un petit nombre de renseignements indécis. A peine y peut-on découvrir l'époque où il vécut, sa patrie, le lieu où il enseigna, et le titre de ses écrits. Sur tout le reste, il faut renoncer même aux conjectures.

Fabricius (ad Sext. Emp. *Hypot. Pyrrh.*, lib. I, c. 235) et Brucker (*Hist. crit. phil.*) ont pensé qu'Ænésidème vivait du temps de Cicéron. Cette opinion n'a d'autre appui qu'un passage de Photius mal interprété (Phot., *Myriob.*, cod. 212, p. 169. Bekk.); il résulte, au contraire, d'un témoignage décisif d'Aristoclès (ap. Euseb. *Præp. evang.*, lib. XIV) que la véritable date d'Ænésidème, c'est le premier siècle de l'ère chrétienne.

Ænésidème naquit à Gnosse, en Crète (Diogène Laërce, liv. IX, c. 12); mais c'est à Alexandrie qu'il fonda son école et publia ses nombreux écrits. (Arist. ap. Euseb., lib. I.)

Aucun de ses ouvrages n'est arrivé jusqu'à nous. Celui dont la perte est le plus regrettable, c'est le Πυῤῥωνίων λόγοι, que nous ne connaissons que bien imparfaitement par l'extrait que Photius nous en a donné (Phot., *Myriob.*, lib. I). C'est dans ce livre que se trouvait très-probablement l'argumentation célèbre contre l'idée de causalité, que Sextus nous a conservée et qui est le principal titre d'honneur d'Ænésidème. (Sext. Emp., *Advers. Math.*, éd. de Genève, p. 345-351, C; Cf. *Pyrrh. Hyp.*, lib. I, c. 17.)

Tennemann a dit avec raison que cette argumentation est l'effort le plus hardi que la philosophie ancienne ait dirigé contre la possibilité de toute connaissance apodictique ou démonstrative, en d'autres termes, de toute métaphysique.

Aucun sceptique, avant Ænésidème, n'avait eu l'idée de discuter la possibilité et la légitimité d'une de ces notions *à priori* qui constituent la métaphysique et la raison, afin de les détruire l'une et l'autre par

leur racine et, pour ainsi dire, d'un seul coup. Cette idée est hardie et profonde. Mûrie par le temps et fécondée par le génie, elle a produit dans le dernier siècle la *Critique de la Raison pure*, et un des mouvements philosophiques les plus considérables qui aient agité l'esprit humain.

On ne peut non plus méconnaître qu'Ænésidème n'ait fait preuve d'une grande habileté, lorsque, pour contester l'existence de la relation de cause à effet, il s'est placé tour à tour à tous les points de vue d'où il est réellement impossible de l'apercevoir. C'est ainsi qu'il a parfaitement établi, avant Hume, qu'à ne consulter que les sens, on ne peut saisir dans l'univers que des phénomènes, avec leurs relations accidentelles, et jamais rien qui ressemble à une dépendance nécessaire, à un rapport de causalité.

Que si l'on néglige les idées grossières des sens pour s'élever à la plus haute abstraction métaphysique, Ænésidème force le dogmatisme de confesser que l'action de deux substances de nature différente l'un sur l'autre, ou même celle de deux substances simplement distinctes, sont des choses dont nous n'avons aucune idée.

Et, de tout cela, il conclut que la relation de causalité n'existe pas dans la nature des choses. Mais, d'un autre côté, obligé d'accorder que l'esprit humain conçoit cette relation et ne peut pas ne pas la concevoir, il s'arrête à ce moyen terme, que la loi de la causalité est, à la vérité, une condition, un phénomène de l'intelligence, mais qu'elle n'existe qu'à ce seul titre; et de là le scepticisme absolu en métaphysique.

Si Pyrrhon, dans l'antiquité, conçut le premier dans toute sa sévérité la philosophie du doute, la fameuse ἐποχή, on ne peut refuser à Ænésidème l'honneur de lui avoir donné pour la première fois une organisation puissante et régulière. Et c'est là ce qui assigne à ce hardi penseur une place à part et une importance considérable dans l'histoire de la philosophie ancienne.

Dans ses Πυῤῥωνίων λόγοι, il avait institué un système d'attaque contre le dogmatisme, où il le poursuivait tour à tour sur les questions logiques, métaphysiques et morales, embrassant ainsi dans son scepticisme tous les objets de la pensée, les principes et les conséquences, la spéculation pure et la vie.

Mais tous ses travaux peuvent se résumer en deux grandes attaques, qui, souvent répétées depuis, ont fait jusque dans les temps modernes une singulière fortune, l'une contre la raison en général, l'autre contre son principe essentiel, le principe de causalité. Soit qu'il s'efforce d'établir la nécessité et tout à la fois l'impossibilité d'un critérium absolu de la connaissance, soit qu'il entreprenne de ruiner la métaphysique par son fondement, il semble qu'il lui ait été réservé d'ouvrir la carrière aux plus illustres sceptiques de tous les âges. Par la première attaque, il a devancé Kant; par la seconde, David Hume; par l'une et par l'autre, il a laissé peu à faire à ses successeurs.

Consultez, sur Ænésidème, les Histoires générales de Brucker (*Hist. crit. philos.*, t. I, p. 1328, Leipzig, 1766) et de Ritter (*Hist. de la phil. ancienne*, t. IV, p. 223 sqq., trad. Tissot, Paris, 1836); l'histoire spéciale de Stæudlin (*Histoire et Esprit du scepticisme*, 2 vol. in-8°, t. I, p. 299 sqq., Leipzig, 1794, all.); un article de Tennemann dans l'*En-*

cyclopédie de Ersch., 2e partie, et la Monographie d'Ænésidème, publiée par l auteur du présent article, in-8°, Paris, 1840. Em. S.

AFFECTION [de *afficere*, même signification], a un sens beaucoup plus étendu en philosophie que dans le langage ordinaire : c'est le nom qui convient à tous les modes de sensibilité, à toutes les situations de l'âme où nous sommes purement passifs. On peut être *affecté* agréablement ou d'une manière pénible d'une douleur ou d'un plaisir purement physique, comme d'un sentiment moral. « Toute intuition des sens, dit Kant (*Analyt. transcend.*, 1re sect.), repose sur des *affections*, et toute représentation de l'entendement, sur des fonctions. » Cependant il faut remarquer que, lorsqu'il s'agit d'une signification aussi générale, notre langue se sert plutôt du verbe que du substantif. Dans la psychologie écossaise, les *affections* sont les sentiments que nous sommes susceptibles d'éprouver pour nos semblables; en conséquence, elles se divisent en deux classes : les affections bienveillantes et les affections malveillantes. Enfin, dans le langage usuel, on entend toujours par *affection* ou l'amour en général, ou un certain degré de ce sentiment. Cette dernière définition a été adoptée par Descartes, dans son *Traité des Passions* (art. LXXXIII). *Voyez* AMOUR et SENSIBILITÉ.

AFFIRMATION (κατάφασις). Elle consiste à attribuer une chose à une autre, ou à admettre simplement qu'elle est; car l'être ne peut pas passer pour un attribut, quoiqu'il en occupe souvent la place dans le langage. L'affirmation, quand elle est renfermée dans la pensée, n'est pas autre chose qu'un jugement; exprimée par la parole, elle devient une proposition. Ce jugement et cette proposition sont appelés l'un et l'autre *affirmatifs*. Il faut remarquer qu'un jugement, affirmatif dans la pensée, peut être exprimé sous la forme d'une proposition négative; ainsi, quand je nie que l'âme soit matérielle, j'affirme réellement son immatérialité, c'est-à-dire son existence même. *Voyez* JUGEMENT et PROPOSITION.

A FORTIORI (à plus forte raison). On se sert de ces mots, dans les matières de pure controverse, quand on conclut du plus fort au plus faible, ou du plus au moins.

AGRICOLA (Rodolphe). Son véritable nom était Rolef Huysmann, auquel on ajoutait habituellement celui de Frisius, parce qu'il naquit près de Groningue, dans la Frise, vers l'an 1442. Il étudia à Louvain la philosophie scolastique; mais cette science aride eut peu d'attraits pour lui, et il ne tarda pas à la négliger pour les œuvres de Quintilien et de Cicéron. Arrivé à la fin de son cours d'études, il voyagea en France et en Italie, où les leçons de Théodore de Gaza et de quelques autres Grecs, réfugiés de Byzance, l'initièrent à la connaissance de l'antiquité. De retour en Allemagne, il fut chargé par la ville de Groningue d'une mission assez importante auprès de l'empereur Maximilien Ier. En 1483, sur les pressantes invitations de Dalberg, évêque de Worms, il accepta dans cette ville, ensuite à Heidelberg, une chaire publique, où il attaqua cette scolastique qui avait fait le désespoir de sa jeunesse, et essaya de faire connaître Aristote d'après les sources originales, encore très-igno-

rées à cette époque. Ses efforts ne contribuèrent pas peu à éveiller dans sa patrie le goût des études classiques et à délivrer la philosophie de ses vieilles entraves. C'est à ces divers titres qu'il mérite d'être compté parmi les précurseurs de la liberté moderne. Voulant remonter aux sources de la théologie, comme il avait fait pour celles de la philosophie, il se mit à apprendre l'hébreu, quand il fut enlevé, en 1485, par une mort prématurée, après avoir fait un second voyage en Italie. Agricola ne s'est pas seulement distingué comme philosophe, comme théologien et comme écrivain; il se fit aussi remarquer par son goût pour les arts; on dit même qu'il cultiva avec succès la musique et la peinture. Ses ouvrages, écrits en latin, et dont Érasme faisait un très-grand cas, ne furent publiés complétement qu'en 1539 (Cologne, 2 vol. in-4°); mais ceux qui méritent le plus notre attention sont les deux suivants : *de Inventione dialectica* libri III, et *Lucubrationes*, le premier publié séparément à Cologne en 1527, le deuxième à Bâle en 1518. *Voyez* aussi *Vita et merita Rud. Agricolæ*, scr. T. P. Tresling, in-8°, Groningue, 1830; Meiners, *Biographie des Hommes célèbres du temps de la Renaissance*, 2 vol. in-8°, t. II, p. 350 (all.); Heeren, *Histoire des Etudes classiques*, 2 vol. in-8°, t. II, p. 152, Goëtting., 1822 (all.).

AGRIPPA mérite une place très-honorable dans l'histoire du scepticisme de l'antiquité. Nous ne connaissons de lui que ses *Cinq motifs de doute* (Πέντε τρόποι τῆς ἐποχῆς); mais cette tentative pour simplifier et coordonner les innombrables arguments de son école suffit pour rendre témoignage de l'étendue et de la pénétration de son esprit. Suivant cet ingénieux sceptique, le dogmatisme ne peut échapper à cinq difficultés insolubles : 1° la contradiction, τρόπος ἀπὸ διαφωνίας; 2° le progrès à l'infini, τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων; 3° la relativité, τρόπος ἀπὸ τοῦ πρός τι; 4° l'hypothèse, τρόπος ὑποθετικός; 5° le cercle vicieux, τρόπος διάλληλος. Voici le sens de ces *motifs*, que les historiens n'ont pas assez remarqués. Il n'y a pas un seul principe qui n'ait été nié. Par conséquent, aussitôt qu'un philosophe dogmatique posera un principe quelconque, on pourra lui objecter que ce principe n'est pas consenti de tous. Et tant qu'il se bornera à l'affirmer, on lui opposera une affirmation contraire, de façon qu'il n'aura pas résolu l'objection de la *contradiction*. Pour se tirer d'affaire, il ne manquera pas d'invoquer un principe plus général; mais la même objection reviendra incontinent et le forcera de faire appel à un principe encore plus élevé. Or, c'est en vain qu'il remontera ainsi de principe en principe, l'objection le suivra toujours, toujours insoluble, dans un *progrès à l'infini*. Poussé à bout, le dogmatiste déclarera qu'il vient enfin d'atteindre un principe premier, un principe évident de soi-même. Mais qu'est-ce qu'un principe évident? celui qui paraît vrai. Reste à démontrer qu'il n'a pas une vérité toute relative, πρός τι. Renoncez-vous aux preuves? votre principe reste une *hypothèse*. Risquez-vous une démonstration? vous voilà dans le *diallèle*, car il faut un critérium à la démonstration, et le critérium a lui-même besoin d'être démontré.

On ne peut méconnaître dans ces *cinq motifs* d'Agrippa un grand art de combinaison et une certaine vigueur d'intelligence. Tennemann n'y a vu qu'une copie des *dix motifs* de Pyrrhon. C'est une grave erreur. Pyrrhon avait réuni en dix catégories un certain nombre de lieux com-

muns, où il retournait de mille façons l'objection vulgaire des erreurs des sens; les *cinq motifs* d'Agrippa trahissent, au contraire, une analyse déjà savante des lois et des conditions de l'intelligence. La valeur purement relative des premiers principes, la nécessité et tout ensemble l'impossibilité d'un critérium absolu, le caractère subjectif de l'évidence humaine, en un mot, tout ce que le génie du scepticisme avait conçu depuis plusieurs siècles de plus spécieux, de plus subtil et de plus profond, tout cela y est résumé sous une forme sévère et dans une progression exacte et puissante.

Le besoin de rigueur et de simplicité qui paraît avoir été le caractère propre d'Agrippa le conduisit à une réduction plus sévère encore. Il ramena tout le scepticisme à ce dilemme : Ou une chose est intelligible d'elle-même, ἐξ ἑαυτοῦ, ou par une autre chose, ἐξ ἑτέρου. Intelligible d'elle-même, cela ne se peut pas : 1° à cause de la contradiction des jugements humains; 2° à cause de la relativité de nos conceptions; 3° à cause du caractère hypothétique de tout ce qui n'est pas prouvé. Intelligible par une autre chose, cela est absurde : car, du moment que rien n'est de soi intelligible, toute démonstration est un cercle, ou se perd dans un progrès à l'infini.

Simplifier ainsi les questions, c'est prouver qu'on est capable de les approfondir, c'est bien mériter de la philosophie. *Voyez* Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. 14, 15, 16.—Diogène Laërce, liv. IX, p. 88 et 89.—Euseb., *Præparat. Ev.*, lib. XIV, c. 18.—Menag. ad Laert., p. 251.

EM. S.

AGRIPPA DE NETTESHEIM (Henri-Cornélius) est un des esprits les plus singuliers que l'on rencontre dans l'histoire de la philosophie. Aucun autre ne s'est montré à la fois plus hardi et plus crédule, plus enthousiaste et plus sceptique, plus naïvement inconstant dans ses opinions et dans sa conduite. Les aventures sont accumulées dans sa vie comme les hypothèses dans son intelligence d'ailleurs pleine de vigueur, et l'on peut dire que l'une est en parfaite harmonie avec l'autre. C'est pour cette raison que nous donnerons à sa biographie un peu plus de place que nous n'avons coutume de le faire.

Né à Cologne, en 1486, d'une famille noble, il choisit d'abord le métier de la guerre. Il servit pendant sept ans en Italie, dans les armées de l'empereur Maximilien, où sa bravoure lui valut le titre de chevalier de la Toison-d'Or (*auratus eques*). Las de cette profession, il se mit à étudier à peu près tout ce qu'on savait de son temps, et se fit recevoir docteur en médecine. C'est alors seulement que commence pour lui la vie la plus errante et la plus aventureuse. De 1506 à 1509 il parcourt la France et l'Espagne, essayant de fonder des sociétés secrètes, faisant des expériences d'alchimie, qui déjà, à cette époque, étaient sa passion dominante, et toujours en proie à une dévorante curiosité. En 1509, il s'arrête à Dôle, est nommé professeur d'hébreu à l'université de cette ville, et fait sur le *de Verbo mirifico* de Reuchlin des leçons publiques accueillies avec la plus grande faveur. Ce succès ne tarda pas à se changer en revers. Les Cordeliers, peu satisfaits de ses doctrines, l'accusèrent d'hérésie, et ses affaires prenaient un mauvais aspect, quand il jugea à propos de s'enfuir à Londres, où ses études et son enseignement, pre-

nant une autre direction, se portèrent sur les épîtres de saint Paul. En 1510, on le voit de retour à Cologne, où il enseigne la théologie, et en 1511, il est choisi par le cardinal Santa-Croce pour siéger en qualité de théologien dans un concile tenu à Pise; mais le concile n'ayant pas duré, ou peut-être n'ayant pas eu lieu, il se rendit de là à Pavie, où, rentrant à pleines voiles dans ses anciennes idées, il fit des leçons publiques sur les prétendus écrits de Mercure Trismégiste. Il en recueillit le même fruit que de ses commentaires sur Reuchlin à Dôle. Une accusation de magie est lancée contre lui par les moines de l'endroit, et il se voit obligé de chercher un refuge à Turin, où il n'est guère plus heureux. En 1518, grâce à la protection de quelques amis puissants, il est nommé syndic et avocat de la ville de Metz. Ce poste semblait lui offrir un asile assuré; mais, combattant avec trop de vivacité l'opinion vulgaire, qui donnait à sainte Anne trois époux, et prenant, en outre, la défense d'une jeune paysanne accusée de sorcellerie, on lui imputa à lui-même, et pour la troisième fois, ce crime imaginaire. Il reprit donc son bâton de voyage, s'arrêtant successivement dans sa ville natale, à Genève, à Fribourg, et enfin à Lyon. Là, en 1524, dix-huit ans après avoir reçu le grade de docteur, dont il n'avait jusqu'alors fait aucun usage, il se met dans l'esprit d'exercer la médecine, et se fait nommer par François Ier, premier médecin de Louise de Savoie. N'ayant pas voulu être l'astrologue de cette princesse dans le même temps où il prédisait, au nom des étoiles, les plus brillants succès au connétable de Bourbon, alors armé contre la France, il se vit bientôt dans la nécessité de chercher à la fois un autre asile et d'autres moyens d'existence. Ce moment fut pour lui un véritable triomphe. Quatre puissants personnages, le roi d'Angleterre, un seigneur allemand, un seigneur italien et Marguerite, gouvernante des Pays-Bas, l'appelèrent en même temps auprès d'eux. Agrippa accepta l'offre de Marguerite, qui le fit nommer historiographe de son frère, l'empereur Charles IV. Marguerite mourut peu de temps après, et il se trouva de nouveau sans protecteur, au milieu d'un pays où de sourdes intrigues le menaçaient déjà. Agrippa leur fournit lui-même l'occasion d'éclater, en publiant à Anvers, qu'il habitait alors, ses deux principaux ouvrages, *de Vanitate scientiarum*, et *de occulta Philosophia*. Pour ce fait il passa une année en prison à Bruxelles, de 1530 à 1531. A peine mis en liberté, il retourna à Cologne, repassa en France, et chercha de nouveau à se fixer à Lyon, où il fut emprisonné une seconde fois, pour avoir écrit contre la mère de François Ier. Quelques-uns prétendent qu'il mourut en 1534, dans cette dernière ville; mais il est certain qu'il ne termina son orageuse carrière qu'un an plus tard, à Grenoble, au milieu du besoin, et, si l'on en croit quelques-uns de ses biographes, dans un hôpital. Il assista aux commencements de la Réforme, qu'il accueillit avec beaucoup de faveur; il parlait avec les plus grands égards de Luther et de Mélanchthon; mais il demeura catholique autant qu'un homme de sa trempe pouvait rester attaché à une religion positive.

Il y a dans Agrippa, considéré comme philosophe, deux hommes très-distincts l'un de l'autre : l'adepte enthousiaste, auteur de la *Philosophie occulte*, et le sceptique désenchanté de la vie, mais toujours plein de hardiesse et de vigueur, qui a écrit sur *l'Incertitude et la vanité des*

sciences. Nous allons essayer de donner une idée de ces deux ouvrages, auxquels se rattachent plus ou moins directement tous les autres écrits d'Agrippa.

Le but de la *Philosophie occulte* est de faire de la magie une science, le résumé ou le complément de toutes les autres, et de la justifier en même temps, en la rattachant à la théologie, du reproche d'impiété si fréquemment articulé contre elle. En effet, selon Agrippa, toutes nos connaissances supérieures dérivent de deux sources : la nature et la révélation. C'est la nature, ou plutôt son esprit, qui a initié les hommes aux secrets de la kabbale et de la philosophie hermétique, inventées l'une et l'autre au temps des patriarches. La révélation nous a donné l'Ancien et le Nouveau Testament, la Loi et l'Evangile. Mais la parole révélée présente un double sens : un sens naturel, accessible à toutes les intelligences, et un sens caché que Dieu réserve seulement à ses élus. Ce dernier, sur lequel se fonde aussi la kabbale, est regardé par Agrippa comme une troisième source de connaissances (*de Triplici ratione cognoscendi Deum*). Eh bien, telle est l'étendue et l'importance de la magie, qu'elle s'appuie à la fois sur la nature, sur la révélation et sur le sens mystique de l'Ecriture sainte. Elle nous fait connaître, à commencer par les éléments, les propriétés de tous les êtres, et les rapports qui les unissent entre eux. En nous donnant le secret de la composition de l'univers, elle nous livre en même temps toutes les forces qui l'animent et le pouvoir d'en disposer pour notre propre usage; enfin elle nous élève au dernier terme de toute science et de toute perfection; à la connaissance de Dieu, tel qu'il existe pour lui-même, tel qu'il existe en sa propre essence, sans voile et sans figure. Mais cette connaissance sublime, à laquelle on ne parvient qu'en se détachant entièrement de la nature et des sens, qu'en se transformant, à proprement parler, en celui qui en est l'objet, Agrippa fait l'aveu de n'y avoir jamais pu atteindre, enchaîné qu'il était à ce monde par une famille, par des soucis, par diverses professions, dont l'une consistait à verser le sang humain (*de occulta Phil. append.*, p. 348). Aussi ne veut-il pas que l'on regarde son livre comme une exposition méthodique et complète de la science surnaturelle, mais comme une simple introduction à une œuvre de ce genre, ou plutôt comme un recueil de matériaux assemblés sans ordre, dont l'usage cependant ne sera point perdu pour les adeptes (*Præf. et Conclus.*, p. 346).

Maintenant que nous connaissons à peu près le caractère général et le but de la magie, il faut que nous sachions comment elle est divisée. L'univers se compose de trois sphères principales, de trois mondes parfaitement subordonnés l'un à l'autre, et communiquant entre eux par une action et une réaction incessantes. Ces trois mondes sont représentés par les éléments, les astres et les pures intelligences. Ils s'appellent le monde élémentaire ou physique, le monde céleste et le monde intelligible. Il faut, en conséquence, que la magie se partage en trois grandes parties. La magie *naturelle* a pour objet l'étude et la domination des éléments; la magie *céleste* ou mathématique a les yeux fixés sur les astres, dont elle découvre les lois, la puissance, et auxquels elle arrache le secret de l'avenir; enfin le monde des intelligences et des purs esprits est le domaine de la magie *religieuse* ou cérémoniale, ou plutôt

de la théurgie. Rien n'est plus grand ni d'un effet plus poétique que la manière dont Agrippa se représente l'univers dans son ensemble, et que le rôle qu'il fait jouer à l'homme par la science. Il suppose que tous les êtres répartis entre les trois mondes dont nous venons de parler forment une chaîne non interrompue, destinée à nous transmettre les vertus émanées du premier être, cause et archétype de l'univers; car, c'est pour nous, exclusivement pour nous, que l'œuvre des six jours a été accomplie. Mais cette chaîne par laquelle Dieu descend en quelque façon jusqu'à nous est aussi le chemin qui doit conduire l'homme jusqu'à Dieu. Arrivé à cette hauteur, identifié par l'intelligence avec la source de toute puissance et de toute vertu, il n'est plus dans la nécessité de recevoir les grâces d'en haut par le canal des autres créatures; il peut lui-même modifier ces créatures à son gré, et les douer de propriétés nouvelles (*de occulta Phil.*, lib. II, c. 1). On n'attend pas de nous, sans doute, que nous suivions Agrippa dans ses rêveries astrologiques, ni dans sa classification des anges et des démons; toute cette partie de son travail n'est d'ailleurs qu'une répétition des livres hermétiques et de la kabbale, considérée dans ses plus grossiers éléments. Nous nous bornons donc à signaler ce qu'il y a de plus original dans sa théorie de la nature.

Parmi les éléments qui ont servi à la composition de ce monde, il n'y en a pas de plus pur que le feu. Mais il existe deux espèces de feu, le feu terrestre et le feu céleste. Le premier n'est qu'une image, une pâle copie du second, qui anime et qui vivifie toutes choses. Après le feu vient l'air, que l'on compare à un miroir divin; car tout ce qui existe y imprime son image, que l'élément fidèle lui renvoie. Et comme l'air, par sa subtilité, pénètre à travers notre corps jusqu'au siége de l'âme, ou du moins de l'imagination, il nous apporte ainsi les visions, les songes, la connaissance de ce qui se passe dans les lieux ou chez les personnes les plus éloignées de nous (*de occulta Phil.*, lib. II, c. 6). La nature et la combinaison des éléments nous expliquent les propriétés de chaque objet de ce monde, même nos propres passions, qui, selon Agrippa, n'appartiennent pas à l'âme. Seulement il faut distinguer deux classes de propriétés: les unes naturelles, sensibles, auxquelles s'applique parfaitement le principe que nous venons d'énoncer; les autres sont les qualités occultes dont nulle intelligence humaine ne peut découvrir la cause : telle est, par exemple, la vertu qu'ont certaines substances de combattre les poisons et la puissance d'attraction exercée par l'aimant sur le fer. Agrippa ne doute pas que les propriétés de cet ordre ne soient une émanation de Dieu transmise à la terre par l'âme du monde, moyennant la coopération des esprits célestes et sous l'influence des astres.

Le rapport de l'esprit et de la matière est un des problèmes qui ont le plus vivement préoccupé notre philosophe, et voici comment il a essayé de le résoudre : l'esprit, qui se meut par lui-même, dont le mouvement est l'essence, ne peut rencontrer le corps, naturellement inerte, que dans un milieu commun, dans un élément intermédiaire comme le médiateur plastique, les esprits animaux ou le fluide magnétique inventés plus tard. C'est à la même condition que l'âme du monde, qu'il ne faut pas confondre avec Dieu, peut entrer en relation avec l'uni-

vers matériel et pénétrer de sa divine puissance jusqu'au moindre atome de la matière. Or, cette substance intermédiaire et invisible comme l'esprit, ce fluide éthéré dont tous les êtres sont plus ou moins imprégnés, Agrippa l'appelle l'*esprit du monde;* ce sont les rayons du soleil et des autres astres qu'il charge de le distribuer, comme autant de canaux, dans toutes les parties de la nature. Plus l'esprit du monde est accumulé dans un corps, plus il y est pur et dégagé de la matière proprement dite, et plus ce corps est soumis à l'action de l'âme, à la force de la volonté, soit la nôtre, soit cette force universelle qui, sous le nom d'âme du monde, est sans cette occupée à répandre partout les vertus vivifiantes émanées de Dieu. Ce principe est la base de l'alchimie; car l'alchimie n'a pas d'autre tâche que d'isoler l'esprit du monde des corps où il est le plus abondant, pour le verser ensuite sur d'autres corps moins richement pourvus, et qui, par cette opération, deviennent semblables aux premiers : c'est ainsi que tous les métaux peuvent être convertis en or et en argent; et Agrippa nous assure avec le plus grand sang-froid qu'il a vu parfaitement réussir, dans ses propres mains, cette œuvre de transformation; mais l'or qu'il a fait n'a jamais dépassé en quantité celui dont il avait extrait l'esprit. Il espère qu'à l'avenir on sera plus habile ou plus heureux (*Ib. sup.*, lib. II, c. 12-15).

Le livre intitulé : *de l'Incertitude et de la vanité des sciences* (*de Incertitudine et vanitate scientiarum*), nous offre un tout autre caractère. Composé pendant les dernières années, les années les plus mauvaises, de la vie de l'auteur, il est l'expression d'une âme découragée, portée au scepticisme par l'injustice des hommes, par le dégoût de l'existence et l'évanouissement des plus nobles illusions, celles de la science. Il a pour but de prouver « qu'il n'y a rien de plus pernicieux et de plus dangereux pour la vie des hommes et le salut des âmes, que les sciences et les arts. » Au lieu de nous consumer en vains efforts pour lever le voile dont la nature et la vérité se couvrent à nos yeux, nous ferions mieux, dit Agrippa, de nous livrer entièrement à Dieu et de nous en tenir à sa parole révélée. Cependant, ni ce mysticisme, ni ce scepticisme absolu qui paraît lui servir de base, ne doivent être pris à la lettre. Au lieu du procès de l'esprit humain, Agrippa n'a fait réellement qu'une satire contre son temps, qu'une critique amère, mais pleine de verve, de hardiesse et généralement de vérité, contre l'état des sciences au commencement du XVI[e] siècle. Elles sont toutes passées en revue l'une après l'autre, la philosophie, la morale, la théologie et ces sciences prétendues surnaturelles, auxquelles il avait consacré avec tant d'ardeur les plus belles années de sa vie. La philosophie, telle qu'elle existait alors, c'est-à-dire la scolastique, n'est à ses yeux qu'une occasion de frivoles disputes et une servilité honteuse envers quelques hommes proclamés les dieux de l'Ecole : par exemple, Aristote, saint Thomas d'Aquin, Albert le Grand. La morale ne repose sur aucun principe évident par lui-même; elle n'a pour base que l'observation de la vie commune, l'usage, les mœurs, les habitudes; en conséquence, elle doit varier suivant les temps et les lieux. La magie, l'alchimie et la science de la nature ne sont que des chimères inventées par notre orgueil. Enfin, ce n'est pas envers la théologie qu'Agrippa se montre le moins sévère; il s'attaque avec tant de violence à certaines parties du culte, aux institutions monastiques, au

droit canon, qu'il n'aurait sans doute pas échappé au bûcher sans les soucis que donnaient alors les progrès toujours croissants de la Réforme. Ce n'est pas seulement une œuvre de critique qu'il faut chercher dans cet ouvrage éminemment remarquable; c'est aussi un monument de solide érudition, et l'on y rencontre souvent, sur l'origine de certains systèmes, les vues les plus profondes et les plus saines. Accueilli par les uns comme toute une révélation, par les autres comme une œuvre infâme, tel fut l'intérêt qu'il excita partout, qu'en moins de huit ans il eut sept éditions. Il n'est certainement pas étranger au mouvement de régénération que nous voyons plus tard personnifié dans Bacon et dans Descartes. On lui pourrait trouver plus d'une analogie avec le *de Augmentis et dignitate scientiarum*. Cependant il ne faut pas être injuste, bien qu'Agrippa lui-même nous en donne l'exemple, envers la *Philosophie occulte*. Si l'un de ces deux écrits paraît avoir en même temps annoncé et préparé l'avenir, l'autre répand souvent de vives lueurs sur le passé; il nous montre ce que sont devenues au commencement du XVIe siècle, combinées avec les idées chrétiennes, ces doctrines ambitieuses et étranges dont il faut chercher l'origine dans l'école d'Alexandrie et dans la kabbale. Je ne craindrai même pas d'avancer que, dans mon opinion, le dernier a plus de valeur pour l'histoire, que le premier.

Nous avons dit que le *de Incertitudine et vanitate scientiarum* a eu en quelques années, depuis la première publication de cet écrit jusqu'à la mort d'Agrippa, sept éditions. Ces sept éditions sont les seules qui ne soient point mutilées; elles parurent, la première sans date, in-8°, les autres à Cologne, in-12, 1527; à Paris, in-8°, 1531, 1532, 1537 et 1539. Cet ouvrage a été deux fois traduit en français; d'abord en 1582 par Louis de Mayenne Turquet, et par Gueudeville en 1726. Il en existe aussi des traductions italiennes, allemandes, anglaises et hollandaises.

Le traité *de occulta Philosophia* a été publié une fois sans date, puis à Anvers et à Paris en 1531, à Malines, à Bâle, à Lyon, in-f°, 1535. Il a été traduit en français par Levasseur, in-8°, Lyon, sans date. Outre ces deux ouvrages principaux, Agrippa a publié aussi un *Commentaire sur le grand art de Raymond Lulle*, qu'il se reproche dans son dernier ouvrage; un petit traité intitulé *de Triplici ratione cognoscendi Deum*, une dissertation sur le mérite des femmes, *de Fœminei sexus præcellentia*, traduite en français par Gueudeville. Tous ces divers écrits, et plusieurs autres de moindre importance, ont été réunis dans les œuvres complètes d'Agrippa (*Agrippæ opp. in duos tomos digesta*), in-8°, Lyon, 1550 et 1660. Dans cette édition complète on a ajouté à la philosophie occulte un quatrième livre, qui n'est point authentique.

AILLY (Pierre D') [*Petrus de Alliaco*], chancelier de l'Université de Paris, évêque de Cambray et cardinal, légat du pape en Allemagne, aumônier du roi Charles VI, n'a pas moins d'importance dans l'histoire de la philosophie scolastique, qu'il n'en eut pendant sa vie au milieu des événements du grand schisme, sur lesquels il exerça quelque influence, et du concile de Constance dont il présida la troisième session. Né à Compiègne en 1350, il étudia au collége de Navarre, dont plus tard il fut le grand maître; et après avoir obtenu successivement toutes les dignités que nous venons d'énumérer, il mourut en 1425. Parmi les ou-

vrages nombreux qu'il a laissés, quelques-uns seulement se rapportent à l'étude de la philosophie, qui ne se séparait pas, à cette époque, de la science théologique. Le principal, celui dont nous tirerons en grande partie l'exposition rapide que nous allons donner de sa doctrine, est le commentaire qu'il écrivit sur le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, commentaire qui n'a toutefois que des rapports partiels avec l'ouvrage dont il a pour but de faciliter l'étude. Il y a touché plusieurs questions importantes, dans lesquelles paraît au plus haut degré la subtilité pénétrante de sa dialectique. La dialectique est le caractère général de la philosophie au moyen âge. Réalistes et nominaux, quelle que fût d'ailleurs leur opposition, s'unissent dans l'étude de cet exercice souvent sophistique dans lemploi qu'ils en font.

Pierre d'Ailly a exposé une doctrine sur la connaissance. Elle a surtout pour objet les principes de la théologie; mais elle laisse voir quelle était la pensée de l'écrivain sur l'évidence des vérités philosophiques. Après avoir fait une distinction entre les vérités théologiques elles-mêmes, dont plusieurs, l'idée de Dieu, par exemple, un, bon, simple, éternel, etc., sont atteintes par les lumières naturelles, il arrive à cette conclusion générale : qu'il y a dans la théologie des parties dont l'homme peut avoir une science proprement dite, et d'autres desquelles cette science n'est pas possible. Les premières sont celles qui peuvent s'acquérir par le raisonnement, et passer ainsi de l'état d'incertitude à l'état d'évidence; les secondes, celles qui n'arrivent jamais à l'évidence, mais sont aux yeux de la foi à l'état de certitude. L'évidence lui paraît incompatible avec la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre : *Fides est invisibilium substantia rerum*, « La foi est la substance des choses invisibles. »

Quoiqu'il admette et démontre que les lumières naturelles nous conduisent à la connaissance de Dieu, il serait inexact d'affirmer qu'il s'élève à ce principe par une série d'arguments complétement satisfaisants; quelques points seulement méritent une entière approbation. Pour démontrer la possibilité de la connaissance de Dieu, contre le scepticisme presque sensualiste de ses adversaires, il établit, par des considérations d'une rare sagacité, que la connaissance se constitue du rapport de l'objet conçu avec l'intelligence qui en reçoit la perception, d'une sorte d'opération de l'objet sur le sujet préparé pour la recevoir et pour y obéir. Il répond aussi à l'objection tirée de l'immensité de Dieu que nous ne pouvons comprendre, et montre que, dans le rapport établi plus haut, la connaissance ne se mesure pas à l'objet à connaître, mais à la portée du sujet connaissant; aussi n'avons-nous pas de Dieu, selon lui, une connaissance formelle, mais une connaissance analogue à celle que nous avons de l'homme en général, sans que, sous cette notion abstraite, nous placions le caractère particulier de tel ou tel individu. Après cette préparation, il distingue la connaissance abstraite de la connaissance intuitive, celle-ci lui paraissant la seule par laquelle on puisse savoir si un objet est réellement ou n'est pas. Quant à la connaissance abstraite, elle s'applique aux qualités semblables que l'on saisit dans divers individus pour les généraliser, et aussi aux notions des êtres, lorsqu'on supprime par la pensée l'existence de l'objet qu'elles représentent. Comme d'Ailly borne la connaissance intuitive aux vérités contingentes, et qu'il la regarde comme identique à l'observation et à l'expérience, on peut croire qu'il

ne connaissait qu'imparfaitement ces vérités premières, formes et lois de l'intelligence que l'analyse psychologique moderne a si nettement précisées, et dont elle a fait le point de départ d'une science désormais sûre de sa marche.

C'est sans doute à ce côté faible de la philosophie nominaliste que sont dus les incertitudes que l'on surprend dans le reste de l'argumentation de Pierre d'Ailly, et le scepticisme de ce prélat, qui peut se comparer sous quelque rapport au scepticisme mitigé de la nouvelle Académie. Sa conclusion consiste à dire que la croyance en Dieu, que nous fondons sur les données naturelles de notre intelligence, est, non pas certaine, mais probable, et que l'opinion contraire, ou la négative, n'est pas aussi probable. On s'étonnera moins de ce singulier résultat, lorsque l'on saura que ces principes si solidement établis de nos jours : la nécessité d'un premier moteur, celle d'une cause première ne sont également, aux yeux du philosophe qui nous occupe, que de simples probabilités. Du reste, il ne faut pas croire que Pierre d'Ailly ait porté cette espèce de scepticisme dans la philosophie, pour rehausser davantage la nécessité de la foi. On ne peut douter qu'il ne voulût bien sincèrement rendre justice à la raison et en reconnaître les droits. Son scepticisme, en ce point, est un scepticisme philosophique auquel il est conduit par sa manière d'envisager les principes qui constituent les bases de la raison humaine ; c'est d'ailleurs un scepticisme qu'il ne s'avoue pas à lui-même. Tel est l'inconvénient inhérent à la dialectique, lorsqu'elle n'est pas contenue dans de sages limites par une psychologie bien arrêtée. Le scolastique du moyen âge, entraîné par la forme qui enfermait son esprit, conduit par des mots mal définis, dont la puissance superstitieuse le dominait comme ses contemporains, marchait de déduction en déduction, sans s'être avant tout rendu des principes un compte satisfaisant.

Doit-on conclure de tout ce que nous venons de dire que les principes *à priori* fussent entièrement inconnus à Pierre d'Ailly ? Non sans doute ; ce serait de notre part méconnaître le caractère de ses écrits, et la vraie nature de l'intelligence humaine. Pierre d'Ailly place son point de départ dans la philosophie expérimentale, et il reconnaît dans Aristote, avec éloge, l'équivalent du principe célèbre : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Seulement, comme il ne pousse pas le sensualisme aussi loin que Condillac, il admet aussi des principes *à priori,* sans cependant leur donner l'importance qu'ils doivent avoir ; il leur obéit plutôt qu'il ne les reconnaît, il cède à leur influence plutôt qu'il ne les analyse. Dans un passage de son commentaire sur les sentences, se posant cette question : Qu'est-ce qui fait qu'un principe est vrai ? il renvoie à un traité qu'il a composé *de Insolubilibus.* Ce travail, dont le véritable titre est : *Conceptus et insolubilia,* ne jette aucune lumière nouvelle sur la valeur qu'il attribue aux principes. Il demeure certain que le point de vue en partie sensualiste de Pierre d'Ailly ne saurait être douteux, et quand nous trouverions dans ses autres ouvrages quelques affirmations contraires, il s'ensuivrait seulement que notre auteur ne se tire du reproche de sensualisme que par celui d'inconséquence, ce qui du reste ressort déjà de ce que nous avons eu sous les yeux, et n'a rien de contraire aux données ordinaires de l'histoire de la philosophie.

C'est sans doute par suite de ce défaut de vues *à priori*, et de ce besoin d'administrer la preuve dialectique des principes eux-mêmes comme des faits de conscience, que Pierre d'Ailly a rejeté l'argument d'Anselme dans le *proslogium*, connu de nos jours sous le nom de *preuve ontologique*. Nous avons reconnu ailleurs qu'Anselme, il est vrai, ayant présenté sous la forme dialectique un argument qui est surtout psychologique, a donné, en apparence, raison à ses adversaires; mais Anselme était réaliste et, en dehors même des termes de la question en litige, il attribuait aux idées une valeur que le nominalisme était naturellement porté à leur refuser, ne voyant en elles que le fruit de la faculté abstractive. Au contraire, un fait psychologique, incontestable dans sa force et dans sa généralité, entraînait la conviction d'Anselme, sans qu'il s'en rendît compte, tandis que les scrupules de la dialectique nominaliste ne pouvaient manquer d'en chercher la démonstration. Du reste, il nous paraît qu'il était indispensable que la pensée philosophique se dégageât du réalisme confus des XIe et XIIe siècles, par un nominalisme qui, un peu subtil sans doute, devait revenir plus tard, par la psychologie, à une appréciation plus sûre de tous les éléments de l'intelligence. Il est facile de voir d'ailleurs qu'encore que soumis à l'autorité de l'Eglise et à celle d'Aristote, l'allure du nominalisme avait une liberté qui dut plus tard porter ses fruits. Qu'un prélat du XVe siècle ait pu être à moitié sceptique et presque sensualiste, sans cesser d'être orthodoxe, c'est un fait qui constate une distinction singulière entre le philosophe et le théologien, distinction qu'il n'est pas facile d'admettre dans toutes les questions, mais qui fut, à plus d'une époque, une sauvegarde pour l'indépendance de la pensée.

La notion de Dieu étant ainsi obtenue avec plus ou moins de certitude pour l'homme, plusieurs idées accessoires s'y rattachent dans la doctrine de Pierre d'Ailly. Dans son commentaire sur la seconde question du *Livre des Sentences*, il se demande si nous pouvons jouir de Dieu, et répond avec adresse à ses adversaires qui se fondaient sur l'impossibilité où le fini est de saisir l'infini. Il conclut que l'homme peut jouir de Dieu, non-seulement en vertu de la révélation, mais par suite même des lumières naturelles, puisque pouvant connaître Dieu, nous pouvons aussi l'aimer. Cette question qui passe tout naturellement à la théologie, contient, dans son développement, des réflexions qui préludent à la querelle de Bossuet et de Fénelon sur l'amour pur.

L'existence de Dieu fournissait à Pierre d'Ailly une base inébranlable pour y fonder d'une manière solide le principe de la loi. Quoiqu'il ne donne pas toujours de ses idées une démonstration satisfaisante, il pose cependant des principes certains entre lesquels se trouvent ceux-ci : *Parmi les lois obligatoires, il y en a une première, une et simple.* — *Il n'y a point de succession à l'infini de lois obligatoires.* On peut croire que le spectacle des désordres du grand schisme d'Occident, où les souverains pontifes mettaient si souvent leur volonté à la place des lois de toute espèce et de tous degrés, inspira à Pierre d'Ailly le besoin de rappeler son siècle à des principes fixes dont la rigueur ne fut pas toujours goûtée par ceux de ses contemporains qu'ils blessaient dans leurs intérêts ou condamnaient dans leur conduite.

L'accord de la prescience divine et de la contingence des faits futurs

a exercé la subtilité de Pierre d'Ailly, comme celle de la plupart des philosophes qui lui ont succédé, mais sans plus de succès. Il cherche, après Pierre Lombard qu'il commente, la solution de ce problème, et croit y être parvenu à l'aide de distinctions qui ressemblent plus à des jeux de mots qu'à une analyse quelque peu sûre. A l'aide de cette conclusion : *Illud quod Deus scit necessario eveniet necessitate immutabilitatis, non tamen necessitate inevitabilitatis*, il paraît ne pas douter que l'intelligence ne doive être complétement satisfaite par ce non-sens. Au milieu de ce travail d'une dialectique spécieuse, on ne peut disconvenir que les raisons en faveur de la prescience divine, soit que l'auteur les tire des lois de l'intelligence, soit qu'il les puise dans les saintes Ecritures, ne soient beaucoup plus concluantes que celles sur lesquelles s'appuie la contingence des faits, et par suite la liberté morale de nos actes.

Quoique d'Ailly, à l'exemple de tous ses contemporains, ait fort négligé la science dont la philosophie fait aujourd'hui sa base la plus essentielle, cependant il a laissé un traité *de Anima*, véritable essai psychologique tel qu'il pouvait être conçu à cette époque. L'analyse des facultés y est incomplète et arbitraire; mais, par une sorte d'anticipation curieuse de la phrénologie, elles sont rapportées aux cinq divisions que les anatomistes contemporains reconnaissaient dans le cerveau. Dans l'examen des rapports de l'âme avec les objets extérieurs, l'auteur discute les deux hypothèses des idées représentatives et de l'aperception immédiate. Cette discussion, renouvelée de nos jours entre les partisans de Locke et de l'école écossaise, n'était pas nouvelle, même du temps de Pierre d'Ailly, et on la retrouve à des époques antérieures du moyen âge, d'où il serait facile de la poursuivre jusqu'à la philosophie grecque.

Les historiens de la philosophie rangent, avec raison, Pierre d'Ailly parmi les nominalistes. Il ne faudrait pas cependant en conclure qu'il n'ait point admis dans sa conception philosophique quelque élément réaliste. Il est en effet nominaliste avant tout, mais il ne l'est pas exclusivement, et ces expressions que l'on trouve dans ses écrits, *notiones æternæ, mundus intellectualis et idealis*, renferment le germe d'un réalisme bien entendu. Dans un chapitre où il examine s'il y a en Dieu d'autres distinctions que celle qui résulte des personnes de la Trinité, il établit, d'après Platon, qu'il ne cite pas toutefois avec une parfaite intelligence, et d'après saint Augustin, qu'il y a en Dieu les idées types ou modèles de toutes les choses créées. Il diffère cependant des réalistes scolastiques en un point important; car il reconnaît l'existence de ces idées en tant que répondant à tous les objets individuels créés; mais il en nie l'existence absolue comme universaux. Il y a là, selon nous, un progrès réel vers l'accord des deux doctrines rivales, et Pierre d'Ailly, en se plaçant ainsi entre les deux extrêmes, montre un éclectisme plein de sagacité.

Tels sont les traits principaux de la doctrine de Pierre d'Ailly. S'ils ne suffisent pas pour établir un système coordonné et complet, du moins, par la manière dont ils sont présentés, ils font preuve d'une rare pénétration; mais en même temps, la certitude de quelques principes et l'évidence de certaines données s'affaiblissent dans les distinctions d'une dialectique qui étend son domaine à toutes les parties de la philosophie.

Il ne pouvait en être autrement à une époque où l'ignorance de l'obserservation psychologique concentrait tout l'effort de la pensée sur les nuances de signification que l'on pouvait trouver dans les mots, et où la victoire, dans la dispute, était plus souvent la récompense de la subtilité que celle du bon sens. Il ne faut pas oublier que c'est à la puissance de sa dialectique que Pierre d'Ailly dut sa gloire, et sans doute aussi le singulier surnom de *Aquila Franciæ, et malleus a veritate aberrantium indefessus*, que lui donnèrent ses contemporains. Les plus éminents de ses disciples furent le célèbre Jean Gerson et Nicolas de Clémangis.

H. B.

AKIBA (Rabbi), l'un des plus célèbres docteurs du judaïsme. Après avoir vécu, dit-on, pendant 120 ans, il périt, sous le règne d'Adrien, dans les plus atroces tortures, pour avoir embrassé le parti du faux messie Barchochébas. Le Thalmud en fait un être presque divin, ne craignant pas de l'élever au-dessus de Moïse lui-même, et, si l'on en croit la tradition, il aurait eu jusqu'à vingt-quatre mille disciples. Cependant, à considérer les souvenirs les plus authentiques qui nous soient restés de lui, il n'est guère possible de voir en lui autre chose qu'un casuite et l'un des plus fanatiques soutiens de ce que les juifs appellent la *Loi orale*. Aussi n'aurait-il pas été nommé dans se Recueil si l'on n'avait eu le tort de lui attribuer l'un des plus anciens monuments de la kabbale, le *Sépher ietzirah* ou *Livre de la création*. On lui a également fait honneur d'une autre production beaucoup plus récente, et qui n'est pas tout à fait sans intérêt pour l'histoire du mysticisme. C'est un petit ouvrage en hébreu rabbinique qui a pour titre : *les Lettres de Rabi Akiba* (*othioth schel Rabi Akiba*, in-4°, imprimé à Cracovie en 1579, et à Venise en 1556). L'auteur suppose qu'au moment où Dieu conçut le projet de créer l'univers, les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu, qui existaient déjà dans sa couronne de lumière, parurent successivement devant lui, chacune d'elles le suppliant de la placer en tête du récit de la création; cet honneur est accordé à la lettre *beth*, parce qu'elle commence le mot qui signifie *bénir*. C'est ainsi que l'on prouve que la création tout entière est une bénédiction divine, et qu'il n'y a pas de mal dans la nature. Vient ensuite une longue énumération de toutes les propriétés mystiques attachées à chacune de ces lettres et de tous les secrets qu'elles peuvent nous découvrir, combinées entre elles par certains procédés cabalistiques. *Voyez* l'art. KABBALE.

ALAIN DE LILLE [*de Insulis, Insulensis, magnus de Insulis*], appelé aussi par quelques Allemands, ALAIN DE RYSSEL, surnommé le docteur universel. On ne sait pas précisément le lieu ni la date de sa naissance et de sa mort, et, en général, sa biographie est fort peu connue. Casimir Oudin (*Comm. de Script. eccl.*, t. II, p. 1388), suivi par Fabricius (*Biblioth. med. et inf. latinit.*), pense qu'il est le même personnage qu'Alain, évêque d'Auxerre, mort en 1203; mais cette hypothèse est combattue par Du Boulay (*Hist. acad. Paris.*, t. II) et par l'abbé Lebœuf (*Dissert. sur l'hist. de Paris*), qui reconnaissent l'existence de deux Alain, tous deux de Lille; et de son côté l'abbé Lebœuf a contre lui les auteurs de l'*Histoire littéraire* (t. XIV), qui, en distinguant le doc-

teur universel et l'évêque d'Auxerre, ne veulent pas que celui-ci ait porté le nom de *de Lille*. Au milieu de ces incertitudes un seul fait est positif, c'est qu'un docteur scolastique du nom d'Alain, qui vivait dans le courant du XIIe siècle, a composé, entre autres ouvrages célèbres au moyen âge, un traité de théologie, *de Arte fidei*, et deux poëmes philosophiques intitulés l'un, *de Planctu naturæ*, sorte de complainte contre les vices des hommes; l'autre, *Anti-Claudianus*. On sait que Claudien, dans la satire qu'il nous a laissée contre Rufin, imagine que tous les vices s'étaient réunis pour créer le ministre de Théodose. L'auteur de l'*Anti-Claudianus*, se plaçant à un point de vue opposé, montre, au contraire, les vertus qui travaillent à former l'homme et à l'embellir de leurs dons. Parmi les idées communes et quelques détails précieux pour l'histoire littéraire que cette fiction renferme, deux pensées philosophiques peuvent en être dégagées : la première, que la raison dirigée par la prudence, découvre par ses seules forces beaucoup de vérités, et spécialement celles de l'ordre physique; la seconde, que pour les vérités religieuses, elle doit se confier à la foi. Cependant, dans le traité *de Arte fidei*, Alain semble considérer la théologie elle-même comme étant susceptible d'une démonstration rationnelle. Il ne suffit pas, selon lui, pour triompher des hérétiques, d'en appeler à l'autorité; il faut encore « recourir au raisonnement, de manière à ramener par des arguments ceux qui méprisent l'Evangile et les prophéties. » Partant de cette idée, il n'entreprend pas moins que de prouver tous les dogmes du christianisme à la manière des géomètres. Il pose des axiomes, donne des définitions, énonce des théorèmes qu'il démontre, tire des corollaires qui servent de base à des démonstrations nouvelles, et ne s'arrête qu'après avoir parcouru tout le symbole, depuis l'existence de Dieu jusqu'à la vie future et la résurrection des corps. C'est précisément, comme on voit, le procédé suivi par Spinosa; mais au XIIIe siècle l'application d'une pareille méthode à la théologie est un fait singulièrement curieux, et qui fait peut-être mieux comprendre que tout autre les tendances nouvelles des esprits. L'ouvrage, du reste, ne renferme aucune idée originale. — Les œuvres d'Alain ont été réunies par Charles de Wisch, in-f°, Anvers, 1653; mais cette édition ne comprend pas le traité *de Arte fidei*, qui ne se trouve que dans le *Thesaurus Anecdotorum* de Pèze, t. I, p. 11. Legrand d'Aussy a publié dans le tome V des *Notice et Extraits des manuscrits*, la notice d'une traduction française inédite de l'*Anti-Claudianus*. On peut aussi consulter Jourdain, *Rech. sur l'âge et l'orig. des trad. latines d'Aristote*, in-8°, Paris, 1843, p. 278 et suiv., et un article étendu de l'*Histoire littéraire de France*, t. XIV. C. J.

ALBÉRIC, de Reims, docteur scolastique, disciple d'Anselme de Laon, enseigna avec succès dans les écoles de Reims, déféra en 1121 les opinions d'Abailard au concile de Soissons, qui les condamna, devint évêque de Bourges en 1136, assista en 1139 au concile de Latran, et mourut en 1141. Plus profond que méthodique, suivant un contemporain (Voyez Martenne, *Thesaurus Anecdotorum*, t. III, p. 1712), plus éloquent que subtil, il était diffus dans ses leçons, et manquait d'art pour résoudre les questions captieuses que ses disciples affectaient de lui poser. Quelques historiens le considèrent comme l'auteur d'un parti

émoignage de Geoffroy de St-Victor (Lebœuf, *Dissert. sur Paris*, t. II, p. 256), se forma dans le réalisme sous le nom *ins*. Mais il est plus probable que le chef de ce parti fut Al- 'aris que Jean de Sarisbéry appelle *nominalis sectæ acerrimus or* (*Metalogicus*, lib. II, c. 10), et que Brucker et quelques nfondent avec Albéric de Reims. On ne possède d'Albéric ttre insignifiante sur le mariage, publiée par Martenne (*Am- ;ollectio*, t. I). Consult. *Histoire littéraire de France*, t. XII.

RT LE GRAND [*Albertus Teutonicus, frater Albertus de Colo- rtus Ratisboniensis, Albertus Grotus*], de la famille des comtes adt, né en 1193, selon les uns, en 1205, selon les autres, à , ville de Souabe, fréquenta les écoles de Padoue. Esprit la- t infatigable, il puisa de bonne heure, dans la lecture assidue : et des philosophes arabes, une vaste érudition qui le rendit nent célèbre. Vers 1222, il entra dans l'ordre des Domini- t la confiance de ses supérieurs l'appela bientôt à professer la . Tour à tour il enseigna avec un succès prodigieux à Hilde- ribourg, Ratisbonne, Strasbourg, Cologne, et en 1245, vint à ompagné de saint Thomas d'Aquin, son disciple. Après avoir dans cette ville environ trois ans, il retourna en Allemagne 8, fut élu en 1254, provincial de l'ordre de Saint-Dominique, en 1260, au siége de Ratisbonne. Mais les fonctions de l'épisco- le mêlant aux affaires publiques, et en le forçant de renoncer ure des sciences et de la philosophie, devaient contrarier ses s et ses goûts. Aussi, au bout de quelque temps, il les résigna mains du pape Urbain IV, et se retira dans un couvent de pour s'y livrer tout entier à l'étude, à la prédication et à des de piété. Cependant sa soumission au saint-siége et son zèle religion l'arrachèrent encore à sa solitude. En 1270, il prêcha le en Autriche et en Bohême; peut-être a-t-il assisté à un con- à Lyon en 1274, et des historiens assurent qu'en 1277, malgré d âge, il entreprit le voyage de Paris pour venir défendre la de saint Thomas qui y était vivement attaquée. Il mourut en

le Grand est sans contredit l'écrivain le plus fécond et le savant niversel que le moyen âge ait produit. La liste de ses ouvrages lit pas moins de douze pages in-folio de la Bibliothèque des frè- heurs de Quétif et Echard, et dans cette vaste nomenclature, gie, la philosophie, l'histoire naturelle, la physique, l'astrono- chimie, toutes les branches des connaissances humaines sont nt représentées. Emerveillés de son étonnant savoir, ses contem- e regardèrent comme un magicien, opinion qui fut longtemps ie, et que le savant Naudé n'a pas dédaigné de combattre (*Apo- ir les grands hommes faussement soupçonnés de magie*, in-8°, 625). Il est douteux, quoi qu'on en ait dit, qu'il ait su l'arabe c, car il défigure la plupart des mots appartenant à ces deux mais tous les principaux monuments de la philosophie orien- e la philosophie péripatéticienne lui étaient familiers, comme le ses commentaires sur Aristote, Denys l'Aréopagite et ses fré-

quentes citations d'Avicenne, Averrhoès, Algazel, Alfarabius, Thophaïl, etc. On s'est quelquefois demandé s'il n'aurait pas eu entre les mains des ouvrages qui, depuis, se seraient égarés; dans une curieuse dissertation insérée dans les Mémoires de la Société royale de Goëttingue (*De fontibus unde Albertus Magnus libris suis* XXV *de Animalibus materiem hauserit commentatio, Ap. Comment. Soc. Reg. Gotting.*, t. XII, p. 94). M. Buhle s'était prononcé pour l'affirmative; cependant des recherches ultérieures n'ont pas confirmé ce résultat, et il demeure aujourd'hui constant que, dans son *Histoire des Animaux*, par exemple, Albert n'a employé aucun traité important dont nous ayons à regretter aujourd'hui la perte (*Rech. sur l'âge et l'orig. des trad. latines d'Aristote*, par Am. Jourdain, in-8°, Paris, 1843, p. 324 et suiv.).

Si l'originalité chez Albert égalait l'érudition, l'histoire des sciences offrirait peu de noms supérieurs au sien. Mais l'étude de ses ouvrages prouve qu'il avait plus de patience que de génie, plus de savoir que d'invention. Fruit d'une immense lecture, les citations s'y accumulent un peu au hasard; les questions péniblement débattues, y sont presque toujours tranchées par le poids des autorités; rarement on y remarque l'empreinte d'un esprit vigoureux qui s'approprie les opinions même dont il n'est pas le premier auteur, et la critique n'y peut recueillir, au lieu d'un système fortement lié, que des vues éparses, dont voici les plus importantes.

A l'exemple de la plupart des docteurs scolastiques de cet âge, Albert tout en proclamant la suprématie et les droits de la théologie, reconnaît à la raison le pouvoir de s'élever par elle-même à la vérité. La philosophie, suivant lui, peut donc être regardée comme une science à part, ou, pour mieux dire, comme la réunion de toutes ces connaissances dues au libre travail de la pensée. — La logique qui en est la première partie, est l'étude des procédés qui conduisent l'esprit du connu à l'inconnu. Elle a pour objet, non le syllogisme, qui n'est qu'une forme particulière de raisonnement, mais la démonstration et indirectement le langage, instrument de la définition. Ici se présentait la célèbre question des universaux qu'un siècle et plus de débats n'avait point encore assoupie. Albert résume longuement la polémique des écoles opposées et, comme on pouvait s'y attendre, il se prononce en faveur du réalisme, principalement sur ce motif, que c'est l'opinion la plus conforme aux doctrines péripatéticiennes, mesure suprême du vrai et du faux. — En métaphysique, Albert néglige le point de vue de la cause, indiqué par quelques philosophes arabes, pour s'attacher à celui de l'être en soi, dont il examine les déterminations d'après les catégories, et suivant une méthode de distinctions subtiles, quelquefois puériles. Il est ainsi conduit à analyser les idées de matière, de forme, d'accident, d'éternité, de durée, de temps; à rechercher si, dans les objets sensibles, la matière et la forme sont séparables l'une de l'autre, à distinguer dans la matière, la substance qui est partout la même et une aptitude variable à recevoir différentes formes, etc. — La psychologie est peut-être celle des parties de la philosophie où il tempère le mieux les abus de la dialectique par la connaissance des faits. Il ne sépare pas l'étude de l'âme de l'étude générale de la nature; mais il considère l'âme tout à la fois comme la forme du corps, idée empruntée au péripatétisme, et comme une substance

distincte et indépendante des organes, capable, même lorsqu'elle en est séparée, de se mouvoir d'un lieu dans un autre, fait dont il assure avoir reconnu la vérité dans des opérations magiques, *cujus etiam veritatem nos ipsi experti sumus in magicis* (*Opp.*, t. III, p. 23). L'âme possède plusieurs facultés, la force végétative, la faculté de sentir, celle de se mouvoir et l'entendement, qu'elle renferme toutes dans l'unité puissante de son être ; de là la dénomination de tout virtuel, *totum potestativum*, que lui donne Albert. Les sens sont un pouvoir purement organique auquel se rattachent des pouvoirs secondaires, comme le sens commun, l'imagination, le jugement, qui occupent autant de cellules distinctes dans le cerveau. L'entendement, source des notions mathématiques et de la connaissance des choses divines, est actif ou passif. L'entendement passif est une simple possibilité, variable cependant suivant les individus. L'entendement actif sépare les formes intelligibles en les rendant fixes et universelles, et féconde l'entendement passif. Il ne se confond pas avec l'âme, mais il s'unit à elle, comme une émanation et une image de l'intelligence suprême (*Opp.*, t. III, p. 152, 153). L'âme, ainsi éclairée, peut survivre au corps. — En théodicée, Albert s'attache à déterminer les bases, l'étendue et la certitude de notre connaissance rationnelle de Dieu. Il en exclut les dogmes positifs, et spécialement celui de la Trinité, l'âme ne pouvant connaître les vérités dont elle n'a pas l'image et le principe en elle-même; mais il pense que l'existence de Dieu peut être démontrée de plusieurs manières, entre autres par l'idée de l'être nécessaire en qui l'essence et l'être sont identiques, et il énumère d'après les alexandrins et les arabes, plusieurs des attributs divins, la simplicité, l'immutabilité, l'unité, la bonté, etc. (*Opp.*, t. XVII, p. 1 et suiv.) A ces recherches, dit Tennemann, il mêlait souvent des distinctions subtiles et un fatras dialectique sous lequel est enveloppée plus d'une inconséquence. Ainsi il explique la création par l'émanation (*creatio univoca*), et cependant, il nie l'émanation des âmes. Il soutient d'un côté l'intervention universelle de Dieu dans la nature ; de l'autre, les causes naturelles déterminant et limitant la causalité de Dieu. — Enfin la morale est également redevable à Albert de quelques aperçus originaux. Il considère la conscience comme la loi suprême qui oblige à faire ou à ne pas faire, et qui juge de la bonté des actions. Il distingue dans la conscience la puissance ou disposition morale, qu'il appelle syndérèse, avec quelques Pères de l'Eglise, et la manifestation habituelle de cette puissance ou conscience proprement dite (*Opp.*, t. XVIII, p. 469). La vertu, en tant qu'elle est une perfection qui fait agir l'homme et qui rend ses actions agréables à Dieu, est versée par la Divinité même dans les âmes (*virtus infusa*) ; de là la distinction des vertus théologiques, la foi, l'espérance et l'amour, lesquelles conduisent au vrai bien et sont un effet de la grâce, et des vertus cardinales qui sont acquises et se bornent à maintenir les mouvements de l'esprit dans de justes bornes (*Ib.*, p. 476).

Albert forma de nombreux disciples, parmi lesquels nous avons déjà cité saint Thomas, qui, sous le nom d'Albertistes, propagèrent ses doctrines. Cependant, il a exercé moins d'influence comme chef d'école, que par l'exemple de son érudition et de ses travaux. Dès qu'il eut entrepris de commenter les écrits d'Aristote et des philosophes arabes

nouvellement traduits en latin, il semble que l'Eglise se soit montrée moins défiante envers des ouvrages que protégeait l'admiration du pieux docteur. Un concile, tenu à Paris en 1209, avait cru devoir en interdire la lecture; cette défense renouvelée en 1215, était déjà adoucie en 1231, et à la mort d'Albert, les livres qu'elle frappait, avaient acquis une immense autorité dans toutes les écoles de l'Europe chrétienne. Ceux qui pensent que le règne d'Aristote au moyen âge a été funeste pour les sciences useront, sans doute, de sévérité à l'égard de l'écrivain infatigable par l'influence duquel ce règne s'est affermi et consolidé; mais ceux qui ne partagent pas cette manière de voir, qui jugent, loin de là, qu'au XIIIe siècle, le péripatétisme commenté par les philosophes arabes, ne pouvait qu'offrir d'utiles directions et d'abondants matériaux à l'activité des esprits, compteront parmi les titres de gloire d'Albert d'avoir contribué à le répandre et à le faire connaître.

La plupart des ouvrages d'Albert indiqués dans la Bibliothèque des frères Prêcheurs avaient été réunis à Cologne en 1621 par le dominicain Jammy. Cette collection forme 21 volumes in-f° dont voici le contenu : t. I à VI, *Commentaires sur Aristote;* t. VII à XI, *Commentaires sur les livres sacrés;* t. XII et XIII, *Commentaires sur Denys l'Aréopagite et Abrégé de Théologie;* t. XIV, XV et XVI, *Explication des livres des Sentences de Pierre Lombard;* t. XVII et XVIII, *Somme de Théologie;* t. XIX, *Livre des Créatures* (*Summa de Creaturis*); t. XX, *Traité sur la Vierge;* t. XXI, huit Opuscules, dont un sur l'alchimie. Indépendamment des ouvrages et dissertations que nous avons cités, on peut consulter sur la vie, les écrits et la doctrine d'Albert, Rudolphus Noviomagensis, *de Vita Alberti Magni* libri III, Coloniæ, 1499; Bayle, *Dictionnaire Historique*, art. ALBERT; *Histoire littéraire de France*, t. XIX, et les principaux historiens de la philosophie. C. J.

ALBINUS, platonicien du IIe siècle après J.-C. ; tout ce qu'on sait de lui, c'est qu'il enseigna au célèbre médecin Galien la philosophie platonicienne, qu'il a laissé une introduction grammaticale et littéraire aux *Dialogues de Platon*, imprimée par Fischer (in-8°, Leipzig, 1756), ainsi qu'un travail encore inédit sur l'ordre qui a présidé à la composition des écrits de Platon. *Voyez* ALCUIN.

ALCIDAMAS D'ELÉE, sophiste dont le nom ne serait pas connu, si les disciples de Socrate ne l'avaient représenté dans leurs écrits sous un jour très-défavorable.

ALCINOÜS florissait au Ier siècle après J.-C. Formé à l'école d'Alexandrie et fidèle à l'esprit de cette école, il commença le premier à mêler à la doctrine de Platon les opinions d'Aristote et les idées orientales. On en trouve la preuve dans son *Introduction à la philosophie de Platon*, espèce d'abrégé où il expose assez complétement ce vaste système, mais en y ajoutant des éléments étrangers. Par exemple quand il parle des esprits et des démons, il paraît en savoir beaucoup plus que Platon : il les fait, les uns visibles, les autres invisibles; il les distribue entre tous les éléments, nous fait connaître leurs rapports, leur influence, et met sous nos yeux une démonologie

de laquelle à la magie il n'y avait plus qu'un pas à faire.
inoï *Introductio in Platonis dogmata,* grec et latin, in-f°,
3; *Scholl. Dion. Lambini,* grec et latin, in-4°, Paris, 1561;
›o *alphabetico platonicorum,* per Langbœnium et Fellum,
567-8.

ÉON DE CROTONE. Un des plus anciens pythagoriciens, s'il
e Pythagore lui-même, vers les dernières années de sa vie,
à sa doctrine. D'après cette supposition, il aurait vécu dans
après Jésus-Christ. Quoique les anciens l'estiment surtout
decin, il est loin d'être sans valeur pour l'histoire de la phi-
ıristote (*Mét.,* liv. I, c. 5) le signale comme ayant observé le
ue les divers principes de la connaissance humaine sont
tre eux, et peuvent être représentés par les antithèses sui-
nombre de dix :

et infini.	Repos et mouvement.
ıir et pair.	Droit et courbe.
é et pluralité.	Lumière et ténèbres.
te et gauche.	Bien et mal.
et femelle.	Carré et toute figure à côtés inégaux.

ble de Pythagore tend évidemment à diviser le monde intel-
ɔrès le nombre reputé le plus parfait; c'est pour la même
les pythagoriciens ont divisé en dix sphères le monde sensi-
n'entreprendrons pas ici de faire ressortir ce qu'il y a d'arbi-
ȝ un tel arrangement; mais, malgré son imperfection, cette
est pas moins remarquable, car elle peut être regardée
première tentative qui ait été faite pour remonter aux
; plus générales et dresser une espèce de liste des catégories;
ns doute qu'Aristote aura puisé l'idée de la sienne, composée
ions simples. Quant à savoir si ce pythagoricien est réellement
e la table qui lui est attribuée, ou s'il en a seulement donné
st une question peu importante et qui ne saurait être résolue
ıude.

:iens historiens lui attribuent encore quelques opinions philo-
d'une moindre importance. On lui fait dire, par exemple :
:il, la lune et les étoiles sont des substances divines, par la
: leur mouvement est continu; que l'âme humaine est sembla-
eux immortels, et par conséquent immortelle comme eux, etc.
: *Anima,* lib. I, c. II. — Cic., *de Nat. Deor.,* lib. I, c. 11. —
ı *Vita Pythag.,* c. 23.)

regretter que rien ne se soit conservé de ses écrits, sauf quel-
nents de fort peu d'étendue; dans l'un, cité par Diogène Laërce
, c. 13), il accorde aux dieux une connaissance certaine ou
les choses invisibles, aussi bien que des choses périsables, et
:mble indiquer que cette connaissance est refusée à l'homme;
it unique doit d'autant moins suffire pour le ranger parmi les
:s sceptiques, que ses autres doctrines portent un caractère
de dogmatisme. — On mentionne encore un sophiste du nom
ı, auquel Crésus aurait donné autant d'or qu'il lui était pos-
emporter en une fois (Hérod., liv. VI, c. 125).

ALCUIN [*Flaccus Albinus Alcuinus*], né, suivant les conjectures les plus probables, dans le Yorkshire, vers 735, fut élevé dans l'école du monastère d'York, sous les yeux de l'archevêque Egbert. Quelques historiens pensent qu'il a reçu des leçons de Bède le Vénérable; mais comme il ne le nomme jamais parmi ses maîtres, cette opinion, qui d'ailleurs s'accorde difficilement avec la chronologie, n'est pas en général admise. On présume qu'il était abbé de Cantorbéry, lorsqu'en 780, au retour d'un voyage entrepris à Rome par les ordres du nouvel archevêque d'York, Eanbald, il rencontra Charlemagne à Parme, et, sur ses pressantes sollicitations, consentit à venir se fixer en France. Charlemagne, qui cherchait alors les moyens de ranimer dans son royaume la culture intellectuelle à peu près éteinte, ne pouvait trouver, pour l'exécution de ses projets, un ministre plus éclairé et plus actif. Par les conseils et sous la direction d'Alcuin, on s'occupa de recueillir et de réviser les manuscrits de la littérature latine; les vieilles écoles de la Gaule furent restaurées; de nouvelles s'établirent près des monastères de Tours, de Fulde, de Ferrières, de Fontenelle; tandis qu'aux portes mêmes du palais impérial, il organisait un enseignement régulier, destiné au prince et aux membres de sa famille. Ces diverses occupations ne l'empêchaient pas de se livrer à d'autres soins et de prendre part aux disputes théologiques. Elispand, archevêque de Tolède, et Félix, évêque d'Urgel, ayant avancé des opinions hétérodoxes sur la distinction des deux natures en Jésus-Christ, il composa un livre pour les réfuter, et assista aux conciles de Francfort (794) et d'Aix-la-Chapelle (799), où leur doctrine fut condamnée. Cependant une vie aussi active, peut-être même l'amitié importune du prince, finirent à la longue par le lasser. Il insista vivement pour obtenir la permission de quitter la cour, et Charlemagne la lui ayant accordée en l'année 800, il se retira à Tours, dans l'abbaye de Saint-Martin, qu'il tenait de la munificence impériale. Ce fut dans cette retraite qu'il termina ses jours en 804, âgé de 70 ans.

Le nom d'Alcuin appartient moins à l'histoire de la philosophie qu'à celle de l'Eglise et à l'histoire générale de la civilisation. Cependant on distingue dans la collection de ses œuvres quelques traités qui sont consacrés aux matières philosophiques, comme un opuscule de la Nature de l'âme, *de Ratione animæ*, un autre des Vertus et des vices, *de Virtutibus et vitiis*, et des dialogues sur la grammaire, la rhétorique et la dialectique. La méthode y manque d'originalité, comme le fond qui est emprunté presque tout entier à Boëce et aux Pères; mais le style en est généralement supérieur, par la précision, à celui des écrivains de cet âge. Quelquefois même Alcuin parvient, par la finesse du tour, à s'approprier les idées de ses modèles, comme dans le passage suivant. Après avoir dit que l'âme possède l'intelligence, la volonté et la mémoire, « ces trois facultés, continue-t-il, ne constituent pas trois vies, mais une vie; ni trois pensées, mais une pensée; ni trois substances, mais une substance.... Elles sont trois en tant qu'on les considère dans leurs rapports extérieurs. La mémoire est la mémoire de quelque chose; l'intelligence est l'intelligence de quelque chose, la volonté est la volonté de quelque chose, et elles se distinguent en cela. Cependant il y a en elles une certaine unité. Je pense que je pense, que je veux et que je me souviens;

aser et me souvenir et vouloir; je me souviens que j'ai pensé que je me suis souvenu; et ainsi ces trois facultés se réunis-e seule (*de Rat. animæ,* Opp. t. II). » Ajoutons que chez Al-it théologique ne règne pas seul; que si les Pères, saint Jérôme, stin, lui sont familiers, Pythagore, Aristote, Platon, Homère, ine reviennent aussi dans sa mémoire; qu'en lui enfin, comme ué M. Guizot, commence l'alliance de ces deux éléments dont oderne a si longtemps porté l'incohérente empreinte, l'anti-Église, le goût, le regret de la société païenne, et la sincé-oi chrétienne, l'ardeur à étudier ses mystères et à défendre ir.

vres d'Alcuin ont été réunies par André Duchesne, in-f°, 7, et par le chanoine Frobben, 2 vol. in-f°, Ratisbonne, e seconde édition est beaucoup plus complète et plus soignée mière qui ne renferme pas le livre *de Ratione animæ*, et qui Alcuin un traité des arts libéraux de Cassiodore. On peut sur la vie et les ouvrages d'Alcuin, Mabillon, *Acta sancto-S. Benedicti*, t. V; *Histoire littéraire de France*, t. IV; *His-ique, ecclésiastique et littéraire de l'époque carlovingienne,* orenz, Halle, 1829 (en allemand), et une excellente leçon de , *Histoire de la Civilisation en France,* 2ᵉ ou 3ᵉ édit., t. II.

C. J.

BERT (Jean Le Rond d'), un des écrivains célèbres du le, naquit à Paris le 16 novembre 1717. Un juge compétent gé d'apprécier ses travaux mathématiques; nous n'avons à le ici que comme philosophe et comme littérateur.

fils naturel de madame de Tencin et de Destouches, commis-vincial d'artillerie : il fut exposé sur les marches de la petite Saint-Jean-le-Rond, dans le cloître Notre-Dame; de là il reçut Jean le Rond; ce fut plus tard qu'il prit celui de d'Alembert. de police auquel il fut porté, au lieu de l'envoyer aux Enfants-le confia à la femme d'un vitrier, qui eut pour lui des soins t maternels, et à laquelle il conserva toute sa vie un tendre ent. Serait-il téméraire de conjecturer que par la suite, lorsque e personnel lui eut acquis un rang dans cette société dont sa avait commencé par l'exclure, le ressentiment de cette injus-ne des causes qui le jetèrent dans le parti philosophique, ligué re en ruines les abus de l'ancien régime? Ce bâtard qui ne te-, était une protestation vivante contre un ordre de choses où ce était la condition première, pour jouir de la considération et ages auxquels tous ont droit de prétendre. Ainsi Rousseau, fils oger, et que sa vie vagabonde avait maintes fois ravalé aux s les plus humbles; ainsi Diderot, fils d'un coutelier, et forcé r à la sueur de son front le pain de chaque jour; ainsi Marmon-un tailleur de pierres, et La Harpe, autre bâtard, et d'autres en-le talent ne préserva pas de mourir à l'hôpital, n'étaient-ils iés, par la nécessité de leur position, à invoquer un régime où le n'empêchât l'homme de mérite de s'élever par lui-même? ils pas les apôtres-nés de cette doctrine, que la vertu et les

talents méritent seuls le respect, et que le mépris doit être réservé au vice et la à sottise ?

Quoi qu'il en soit, d'Alembert devait être un de ces esprits supérieurs qui percent l'obscurité de leur berceau. Son père, sans le reconnaître, lui assura du moins une pension qui permit de le faire élever avec soin; il fut mis au collége où il fit de très-bonnes études, et il annonça de bonne heure les facultés les plus heureuses. Néanmoins il parut hésiter un moment sur sa vocation. Ses professeurs du collége Mazarin, zélés jansénistes, l'attiraient vers la théologie; d'un autre côté, il se fit recevoir avocat en 1738. Mais bientôt son goût décidé pour les sciences mathématiques l'emporta : dès l'âge de vingt-deux ans, en 1739, il présenta à l'Académie des sciences deux mémoires, l'un sur le mouvement des solides dans les corps liquides, l'autre sur le calcul intégral. En 1741, il fut nommé membre de cette Académie. En 1746, son mémoire sur la théorie des vents emporta le prix à l'Académie de Berlin, qui l'admit dans son sein par acclamation.

Jusque-là d'Alembert, par ses travaux scientifiques, avait jeté les bases d'une renommée solide, mais resserrée dans le cercle étroit du monde savant. Un homme aussi ardent et aussi fougueux que d'Alembert était réservé, Diderot, préparait alors le plan de l'*Encyclopédie,* ce vaste inventaire des connaissances humaines, cette association si puissante par le lien qu'elle créait entre les gens de lettres et les philosophes, dont elle allait devenir le quartier général. Le chef de l'entreprise chargea son ami d'Alembert de rédiger le discours préliminaire, péristyle digne du monument que la philosophie voulait élever aux lumières du XVIIIe siècle. Ce travail fonda la réputation de d'Alembert comme écrivain.

Assurément le discours préliminaire de l'*Encyclopédie* n'est pas un ouvrage à l'abri de toute critique. L'auteur s'y proposait de retracer la généalogie des connaissances humaines : c'était satisfaire au besoin des époques de grande activité intellectuelle et d'ardente curiosité, qui se jettent tout d'abord dans la question des origines. C'était le temps, en effet, où Montesquieu venait de publier l'*Esprit des lois;* où Buffon, dans un tableau à la fois poétique et philosophique, avait essayé de décrire les premières émotions du premier homme sortant des mains de Dieu et s'éveillant à la vie; où Condillac après avoir, dans un premier essai, décrit à sa manière l'origine de toutes nos connaissances, tentait par l'ingénieuse fiction de sa statue, de montrer toutes les idées humaines sortant de la sensation transformée; enfin c'était le temps où Rousseau, sinon avec une intuition plus complète de la vérité, du moins avec une bien autre puissance de talent, recherchait les causes de l'inégalité parmi les hommes. On était donc sûr de plaire au goût de l'époque, en recherchant la filiation des sciences, soit dans l'ordre logique, soit dans leur développement historique. Telle est, en effet, la division du discours de d'Alembert. Mais l'exécution est loin d'être irréprochable. La classification de nos facultés, empruntée à Bacon, est des plus arbitraires, et entraîne une foule d'erreurs de détails. Ainsi, d'Alembert prétend ramener toutes les sciences à une de ces trois facultés : mémoire, raison, imagination. Sans insister sur la valeur de la classification en elle-même, elle a un vice radical, en ce que ces trois facultés se con-

fondent continuellement dans leur action ; nulle science n'est fondée sur une faculté unique ; il n'en est aucune pour laquelle le concours de plusieurs facultés ne soit indispensable. C'est par suite de cet arbitraire que les sciences et les arts se trouvent confondus sous les mêmes titres généraux, que l'éloquence, par exemple, figure parmi les sciences naturelles, et que l'histoire naturelle est prise pour une dépendance de l'histoire proprement dite.

Il y avait toutefois une idée ingénieuse et vraie à montrer toutes les sciences comme des branches d'un même tronc, et à les rattacher aux facultés de l'intelligence comme à leur principe. Les morceaux les plus remarquables du discours sont l'esquisse historique, où sont retracés les progrès de l'esprit humain; et pour la partie théorique, ce qui se rapporte aux sciences exactes et à l'analyse de leurs procédés : là brillent les qualités éminentes de l'esprit de d'Alembert, la justesse, la sagacité, la finesse. Mais il devient vague et incomplet, lorsqu'il traite des matières purement philosophiques. On ne sent pas en lui cet enthousiasme, cette imagination élevée, qui ne sont nullement incompatibles avec la philosophie : témoin Bacon qu'il cite souvent lui-même, et Platon, et Malebranche, et tel de nos contemporains que tout le monde nommera. Du reste, sa doctrine se sépare nettement ici des opinions matérialistes professées par Diderot et par la plupart des encyclopédistes. D'Alembert y reconnaît formellement que les propriétés que nous apercevons dans la matière n'ont rien de commun avec les facultés de vouloir et de penser.

Nous retrouverons le même caractère dans l'*Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*. Tout en admettant, avec Locke, que toutes nos idées, même les idées purement intellectuelles et morales, viennent de nos sensations, il y établit avec soin que la pensée ne peut appartenir à l'étendue, et il proclame sans hésitation la simplicité de la substance pensante. On y trouve aussi des vues ingénieuses sur nos sens, et sur les idées que nous devons à chacun d'eux. Le problème de l'existence du monde extérieur est très-bien posé, et l'auteur se montre bien supérieur à Condillac en cette partie; il paraît s'être inspiré de l'article EXISTENCE, fait par Turgot pour l'*Encyclopédie*, morceau qui est peut-être ce que la philosophie française du XVIII[e] siècle a produit de plus solide en métaphysique. Après s'être élevé ici au-dessus des systèmes contemporains, il retombe dans le sensualisme et subit le joug de son siècle, lorsqu'il veut déterminer le principe de la morale. Il définit l'injuste ou le mal moral, ce qui tend à nuire à la société, en troublant le bien-être physique de ses membres; il s'arrête au principe de l'intérêt bien entendu. En même temps on rencontre des choses bien vues et bien dites, comme ceci : « Le vrai en métaphysique ressemble au vrai en matière de goût; c'est un vrai dont tous les esprits ont le germe en eux-mêmes, auquel la plupart ne font pas d'attention, mais qu'ils reconnaissent dès qu'on le leur montre. Il semble que tout ce qu'on apprend dans un bon livre de métaphysique ne soit qu'une espèce de réminiscence de ce que notre âme a déjà su. » D'Alembert a écrit quelque part : « On ne saurait rendre la langue de la raison trop simple et trop populaire. » Voilà le véritable esprit de la philosophie du XVIII[e] siècle.

Les essais littéraires de d'Alembert manquent d'originalité. I
tre comme partout un jugement droit et exact; mais dans les
de goût il laisse à désirer ce tact délicat que le raisonnement n
remplacer; son style précis, mais froid, a toujours quelque sé
Si, comme écrivain, son talent ne paraît pas à la hauteur de sa
mée, il n'en a pas moins exercé une influence notable dans
littéraire de son époque. Il fut un des propagateurs les plus
mouvement philosophique, tout en conservant beaucoup de n
d'égards dans l'expression des idées les plus hardies. Il contrib
personnellement à la considération qu'obtinrent alors les gens d
son caractère honorable et son désintéressement y eurent un
part. Il vécut longtemps d'une modique pension. L'impératric
rine II, après la révolution du palais qui la laissa seule maî
trône de Russie, écrivit à d'Alembert pour lui offrir la place de
neur du grand-duc, avec 100,000 francs d'appointements
fusa. Lors des premières persécutions dirigées contre l'*Ency*
Frédéric II lui offrit sans plus de succès la présidence de l'Aca
Berlin. Jaloux de son repos, il préférait aux positions les plus
une vie modeste, mais indépendante, avec l'immense considér
l'entourait à Paris. Ce fut ce goût du repos et cette horreur de
series, qui lui firent, dès 1759, abandonner l'*Encyclopédie*,
tout le fardeau peser sur Diderot, qui resta seul à lutter. De la
réserve et les ménagements qu'il s'imposait dans ses écrits p
se dédommageait de cette contrainte dans sa correspondance a
taire et avec le roi de Prusse; c'est là que son scepticisme se
découvert, et qu'il médit à son aise du trône et de l'autel. A
ses amis les philosophes se scandalisèrent de ce que son testam
mençait par ces mots : « Au nom du Père, et du Fils, et du
prit. »

Sans famille, sans places, sans fortune, d'Alembert n'en
moins un personnage important. Après la mort de Voltaire,
le chef du parti philosophique. La société qu'il réunissait dans
entre-sol du Louvre fut plusieurs années une des plus brillantes
Là se rendaient d'anciens ministres, comme le duc de Choi
grands seigneurs parfois gens de beaucoup d'esprit : tout c
avait d'étrangers marquants tenait à honneur d'y être adm
reçut, en 1782, le comte et la comtesse du Nord (le gran
Russie qui fut depuis Paul Ier, et son épouse, la mère de l'
Alexandre). L'âme de cette société fut longtemps mademoisell
pinasse, dont le tact et la finesse ne furent pas inutiles à la c
tion de son ami.

Après la mort de Duclos, en 1772, d'Alembert devint secré
pétuel de l'Académie française. Ce fut pour remplir les devoir
place qu'il composa les éloges des académiciens, parmi lesq
remarqué ceux de Destouches, de Boileau, de Fénelon, etc. ;
en général instructifs, semés d'anecdotes piquantes. On lui a
quelquefois de courir après le trait, pour capter les applaudi
de la multitude qui suivait alors les représentations académi
conversation était spirituelle, intéressante par un fonds in
d'idées et de souvenirs curieux : il contait avec grâce et faisai

une prestesse qui lui était particulière. On cite de lui des
meur, qui ont un caractère d'originalité fine et profonde :
e qui est heureux? quelque misérable. » Il disait « qu'un état
est un état bien fâcheux, parce qu'il nous fait voir les choses
es sont. » Il mourut à Paris, le 29 octobre 1783. A..d.

es hommes supérieurs qui ont dirigé le mouvement philoso-
XVIIIe siècle, d'Alembert est le seul qu'on doive compter au
s géomètres du premier ordre; et cette circonstance est d'au-
remarquable, que Fontenelle et Voltaire, en se faisant, à leur
les interprètes des grands génies du siècle précédent, avaient
r ainsi dire, la géométrie à la mode chez les beaux esprits.
ouvons donc guère nous dispenser de dire quelques mots des
athématiques de d'Alembert, en tant, du moins, que cela peut
r à faire mieux connaître et apprécier le philosophe et l'ency-

ant de d'Alembert, l'esprit de parti n'a pas manqué de vouloir
en lui le géomètre; mais les juges les plus compétents, ceux
aient le plus à l'écart des coteries philosophiques et littéraires,
ais méconnu l'originalité, la profondeur de son talent, l'im-
de ses découvertes. Émule de Clairaut, d'Euler et de Daniel
, souvent plus juste à leur égard qu'ils ne l'ont été au sien, il
loute ni l'élégante synthèse de Clairaut, ni la parfaite clarté,
t la prodigieuse fécondité d'Euler; mais, quand on a donné le
après les tentatives infructueuses de Newton, la théorie ma-
ue de la précession des équinoxes, quand on a attaché son
principe qui fait de toute la dynamique un simple corollaire de
on a incontestablement droit à un rang éminent parmi les
venteurs. Après Descartes, Fermat et Pascal, la France avait
ptre des mathématiques passer en des mains étrangères : Clai-
l'Alembert le lui ont rendu, ou du moins ils ont pu lutter glo-
nt avec les deux illustres représentants de l'école de Bâle; et
de sa carrière, lorsque d'Alembert, malade, chagrin, sentait
décliner (comme sa correspondance manuscrite le laisse assez
prodiguait à Lagrange les marques d'admiration; il distinguait
naissant de Laplace, et se préparait ainsi des successeurs qui
passé.

pourtant le dire : le nom de d'Alembert est resté et restera dans
e; mais, quoiqu'il n'y ait guère plus d'un demi-siècle entre lui
déjà l'on ne lit plus ses écrits, tandis que ceux de Clairaut,
t surtout de Lagrange demeurent comme des modèles du style
tique. Chose singulière! trois géomètres de la même école;
s écrivains élégants, membres de l'Académie française, tous
ptes zélés de la philosophie du XVIIIe siècle, d'Alembert, Con-
t Laplace, ont eu tous trois dans leur style mathématique une
heurtée, obscure, qui rend pénible la lecture de leurs ou-
et les a fait ou les fera vieillir promptement. Assurément nous
ons pas mettre Condorcet, comme géomètre, sur la ligne de
ert ou de Laplace, et nous reconnaissons que l'importance toute
des grandes compositions de Laplace doit les faire durer plus
fragments sortis de la plume de d'Alembert; mais le trait de

ressemblance que nous signalons n'en mérite pas moins, à notre sens, l'attention du philosophe.

Voici la liste des ouvrages de d'Alembert, publiés séparément, liste qui donnerait une idée démesurée de l'étendue de ses travaux, si l'on ne prenait garde que tous forment des volumes très-minces, et d'un très-petit format in-4°.

1°. *Traité de Dynamique*, 1743, 1 vol.; 2° *Traité de l'Équilibre et du Mouvement des fluides*, 1740-70, 1 vol.; 3° *Réflexions sur la cause générale des vents*, 1747, 1 vol.; 4° *Recherches sur la précession des équinoxes et sur la nutation de l'axe de la terre*, 1749, 1 vol.; 5° *Essai d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluides*, 1752, 1 vol.; 6° *Recherches sur différents points importants du système du monde*, 1754-56, 3 vol.; *Opuscules mathématiques*, 8 vol. publiés en 1761, 1764, 1767, 17681, 773 et 1780.

Le *Traité de Dynamique* est particulièrement remarquable par l'énoncé du fameux principe que l'on désigne encore sous le nom de *Principe de d'Alembert*. Si l'on imagine un système de corps en mouvement, liés entre eux d'une manière quelconque, et réagissant les uns sur les autres au moyen de ces liaisons, de manière à modifier les mouvements que chaque corps isolé prendrait en vertu des seules forces qui l'animent, on pourra considérer ces mouvements comme composés, 1° des mouvements que les corps prennent effectivement, en vertu de forces qui les animent séparément, combinées avec les réactions du système; 2° d'autres mouvements qui sont détruits par suite des liaisons du système : d'où il résulte que les mouvements ainsi détruits doivent être tels, que les corps animés de ces seuls mouvements se feraient équilibre au moyen des liaisons du système. Avec ce principe, comme nous l'avons dit, la science du mouvement n'est plus qu'un corollaire purement mathématique de la théorie de l'équilibre. Il n'y a plus de principe nouveau à emprunter, soit à la raison pure, soit à l'expérience, plus d'artifice particulier de raisonnement à imaginer; il ne reste que des difficultés de calcul, et celles-ci sont inhérentes à la nature des choses. En tout cas, l'esprit humain a accompli sa tâche quand il est parvenu à classer ainsi les difficultés, et à pousser les réductions autant qu'elles peuvent l'être. Le principe de d'Alembert est un bel exemple philosophique d'une telle réduction.

Dans le cours de ses recherches sur divers points du système du monde et sur la mécanique, d'Alembert a dû s'occuper beaucoup du calcul intégral, c'est-à-dire de l'instrument sans lequel il aurait fallu renoncer à traiter ces questions épineuses. En 1747, il faisait paraître dans les mémoires de Berlin ses premières recherches *sur les cordes vibrantes*, qui sont le point de départ de l'intégration des équations *aux différences partielles*, ou de la branche de l'analyse à laquelle se sont rattachées depuis presque toutes les applications du calcul à la physique proprement dite. D'Alembert eut avec Euler une discussion célèbre sur un point capital de doctrine, sur la question de savoir si les fonctions indéterminées, ou, comme disent les géomètres, les fonctions *arbitraires* qui entrent dans les intégrales des équations aux différences partielles, peuvent représenter des fonctions non soumises à la loi de continuité. Tous les principaux géomètres du dernier siècle ont pris

part à cette controverse, qui se résout tout simplement, et, il faut l'avouer, contre les idées de d'Alembert, lorsqu'on définit avec précision les diverses solutions de continuité, et lorsqu'on se place dans l'ordre d'abstraction qui caractérise la théorie des fonctions et la distingue essentiellement des autres branches de mathématiques. Mais l'esprit humain a toujours plus de peine à bien fixer la valeur des notions fondamentales sur lesquelles il opère, qu'à les faire entrer dans des constructions compliquées et savantes.

Fondateur de l'*Encyclopédie*, d'Alembert s'était chargé, dans cette grande compilation, des principaux articles de mathématiques pures et même appliquées. Ces articles forment encore le fond du Dictionnaire de Mathématiques de l'*Encyclopédie* dite *méthodique*. Tous les points importants de la philosophie des mathématiques, ceux qui se rattachent aux notions des quantités négatives, de l'infiniment petit, des forces, s'y trouvent traités de la main de d'Alembert, dont les articles doivent être lus par tous ceux qui s'occupent de ces matières. Sans exagérer, comme Condillac l'a fait, le rôle du langage, d'Alembert se montre enclin aux solutions purement logiques, à celles qui s'appuyent sur des définitions et des institutions conventionnelles. Il n'apprécie pas assez, suivant nous, la valeur des idées abstraites indépendamment des procédés organiques par lesquels l'esprit humain s'en met en possession, les élabore et les transmet; mais, pour justifier cette assertion générale, il faudrait entrer dans une critique détaillée, que la spécialité de ce Dictionnaire ne comporte pas. C..T.

ALEXANDRE D'APHRODISE ou plutôt D'APHRODISIAS [*Alexander Aphrodisiæus*], ainsi appelé d'une ville de Carie, son lieu de naissance. Il florissait à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle de l'ère chrétienne, sous le règne des empereurs Sévère et Caracalla, de qui il tenait la mission d'enseigner la philosophie péripatéticienne. Mais on ne sait s'il remplissait cette fonction à Athènes ou à Alexandrie. Disciple d'Herminus et d'Aristoclès, il surpassa de beaucoup ses maîtres, tant par les qualités naturelles de son esprit que par son érudition et le nombre de ses ouvrages. C'est le plus célèbre de tous les commentateurs d'Aristote, celui qui passe pour avoir le mieux compris et développé avec le plus de talent les doctrines du maître. Aussi tous ceux de son école qui sont venus après lui l'appellent-ils simplement *le Commentateur* (τὸν ἐξηγητήν), comme Aristote lui-même, pendant tout le moyen âge, était nommé *le Philosophe*. Nous ajouterons que cette distinction, sauf l'enthousiasme qui s'y joignait, n'est pas tout à fait sans fondement, et les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise seront toujours consultés avec fruit par celui qui voudra lire dans l'original les œuvres du Stagirite. Il n'y a pas jusqu'aux digressions qui s'y mêlent qui ne soient souvent d'une grande utilité pour l'histoire de la philosophie, et ne témoignent d'un jugement ferme appuyé d'une vaste érudition. Cependant il ne faudrait pas regarder seulement Alexandre d'Aphrodise comme un commentateur ; il a aussi écrit en son propre nom deux ouvrages philosophiques : *de la Nature de l'âme*, et *de la Fatalité et de la Liberté*. Dans le premier, il cherche à prouver que l'âme n'est pas une véritable substance, mais une simple forme de l'organisme et de la vie (εἶδός τι τοῦ σώματος ὀργανικοῦ),

une forme matérialisée (ὕλης ἔνυλον) qui ne peut avoir aucune e
réelle sans le corps. Le second, consacré tout entier à la réfutati
talisme stoïcien, n'est guère que le développement plus ou moin
des arguments suivants : 1° Dans l'hypothèse stoïcienne, toute
seraient soumises exclusivement à des lois générales et inflexil
toutes elles ne forment qu'une même chaîne dont chaque annea
séparable des autres : or il n'en est point ainsi; l'expérience r
prend qu'il y a des faits abandonnés à la liberté individuelle, sans
nous ne pouvons concevoir la raison. En effet, à quoi nous se
faculté de raisonner et de réfléchir, si nous ne pouvions pas a
formément au résultat de nos propres délibérations ? Mais ce c
de nécessité absolue que le stoïcisme aperçoit partout n'existe
vantage dans les lois générales, c'est-à-dire dans les lois de la
car la nature aussi bien que l'individu s'écarte plus d'une foi
but : elle a ses exceptions et ses monstres, ce qui ne pourrait a
si elle était gouvernée par des lois inflexibles. 2° Le fatalisme es
patible avec toute idée de moralité. L'homme n'étant pas maît
résolutions, il n'y a pour lui aucune responsabilité, il ne n
châtiment ni récompense, il ne peut être ni vertueux ni criminel.
la doctrine de la nécessité absolue, il n'y a plus de Providence,
plus de crainte ni de respect de la Divinité. En effet, si tout es
l'avance d'une manière irrévocable, comment les dieux sera
bons, comment seraient-ils justes, comment pourraient-ils d
les biens et les maux suivant le mérite de chacun? Ce qui est un
l'inflexible destin ne peut être regardé ni comme un bienfait, n
une punition, ni comme une récompense. Si Alexandre, trou
son chemin l'incompatibilité apparente de la liberté humaine
prescience divine, n'hésite pas un instant à sacrifier la prescie
lui paraît une chose aussi inconcevable qu'un carré ayant sa d
égale à un de ses côtés, il n'est malheureusement pas plus irrép
quand, après l'avoir défendue contre le fatalisme, il essaye de c
divine Providence : ainsi que son maître, il la confond avec les l
rales de la nature.

Les deux écrits, dont nous venons de signaler au moin
général, furent publiés ensemble avec les œuvres de Thémi
Venise, en 1534 (in-4°), par les soins de Trincavellus. Le tra
Fatalité et de la Liberté a été deux fois traduit en latin; d'al
Hugo Grotius dans l'ouvrage intitulé : *Philosophorum sententiæ*
(Amsterd., 1648); ensuite par Schulthess, dans le tome IV de
bliothèque des philosophes grecs, et dans une édition séparée (in
rich, 1782.) Quant aux commentaires d'Alexandre d'Aphrodis
œuvres d'Aristote, il faudrait, pour en donner la liste, savoir di
avec une entière certitude ce qui est à lui et ce qu'on lui attri
supposition. Or ce n'est pas ici que cette question peut être
Nous nous contenterons de renvoyer à Casiri (*Biblioth. arabic*
t. I, p. 243; à l'édition de Buhle, t. I, p. 287 et seq.; et enfin,
bliothèque grecque de Fabricius.) — Alexandre d'Aphrodise a f
au sein même de l'école péripatéticienne, et ses partisans, pa
quels on compte un grand nombre de philosophes arabes,
nommés les alexandristes.

ANDRE d'Égée [*Alexander Ægeus*], philosophe péripatéticien
sait pendant le Ier siècle de l'ère chrétienne. Il était disciple du
ticien Sosigène et devint l'un des maîtres de l'empereur Néron.
npté parmi ceux qui ont restitué le texte du traité *des Catégo-*
l résulterait d'une citation de Simplicius (*ad Categ.*, f° 3) qu'il a
nposé sur cette partie de l'*Organum* un commentaire fort estimé.
ılu également lui faire honneur de deux autres commentaires,
la *métaphysique*, dont la traduction latine a été publiée par Se-
(in-f°, Rome, 1527; Paris, 1536; Venise, 1541 et 1561),
ır la météorologie d'Aristote, publié en grec et en latin, sous le
ant : *Comment. in Meteorol. græce, edit. a F. Asulano*, (in-f°,
527); *Id. latine, edit. a Piccolomineo* (in-f°, Ven., 1540 et
lais il est loin d'être démontré qu'il soit réellement l'auteur de
écrits, plus généralement attribués à Alexandre d'Aphrodise,
cette dernière opinion n'offre pas plus de certitude que la
. *Voyez* le tome I de l'édition d'Aristote par Buhle, p. 291

KANDRE de Halès ou Alès [*Alesius*], ainsi appelé du lieu de
ınce ou du nom d'un monastère du comté de Glocester, où il fut
ait déjà parvenu à la dignité d'archidiacre dans sa patrie, lors-
olut de venir en France, poussé par le désir de s'instruire.
, des circonstances qui ne sont pas bien connues, et sa vive
léterminèrent à prendre l'habit de franciscain. Cependant, malgré
sion, l'Université de Paris lui conserva le titre de docteur, et
nême il devint un des maîtres les plus illustres de cette brillante
le la philosophie scolastique. Wading compte parmi ses disciples
ıaventure, saint Thomas et Duns Scot. D'après les auteurs de l'*His-*
éraire de France, cette opinion serait inadmissible, Alexandre
ssé d'enseigner en 1238, avant l'arrivée en France ou même avant
nce de ses disciples prétendus. Cependant nous ferons remarquer
Bonaventure assure positivement avoir eu pour maître le philoso-
ıous occupe en ce moment. Alexandre de Halé mourut à Paris en
n principal ouvrage est une *Somme de Théologie*, divisée en quatre
ı il donne le premier exemple de cette méthode rigoureuse et sub-
ie depuis par la plupart des docteurs scolastiques, qui consiste à
r toutes les faces d'une même question, à exposer sur chaque point
ments contraires; enfin à choisir entre l'affirmative et la négative,
rès un texte, soit d'après une distinction nouvelle, en ramenant
ıutant que faire se peut, à la forme du syllogisme. Saint Thomas
uit un grand nombre de ses décisions, et en général il a ob-
moyen âge une telle autorité, qu'on le surnommait le *Docteur*
ıble et *la Fontaine de lumières*. La *Somme de Théologie* a eu plu-
itions (in-f°, Nuremberg, 1481; Venise, 1576; Cologne, 1622):
critiques en distinguent à tort quatre livres de questions sur le
s sentences. Les autres ouvrages attribués à Alexandre de Halès
nt aucun caractère d'authenticité ou ne sont pas de lui, comme
ıentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, qui a été imprimé sous
(Venise, 1572), et dont l'auteur est Alexandre d'Alexandrie.
istoire littéraire de France, t. XVIII. C. J.

ALEXANDRE DE TRALLES [*Alexander Trallensis* ou *Trallianus*] est un médecin philosophe du VIe siècle de l'ère chrétienne. Outre quelques ouvrages purement médicaux, on lui attribue aussi les deux livres intitulés : *Problemata medicinalia et naturalia* que l'on compte plus généralement parmi les écrits d'Alexandre d'Aphrodise.

ALEXANDRE NUMENIUS, qu'il ne faut pas confondre avec Numenius d'Apamée, florissait pendant le IIe siècle de l'ère chrétienne. On ne sait rien de lui sinon qu'il a écrit sur les figures de la pensée (περὶ τῶν τῆς Διανοίας σχημάτων), un ouvrage très-peu digne d'intérêt, publié en grec et en latin par Lorence Normann (in-8°, Upsal, 1690.)

ALEXANDRE PELOPLATO [de πέλας, proche, et de Πλάτων, Platon], ainsi nommé à cause de sa soumission à toutes les doctrines platoniciennes, sur lesquelles d'ailleurs il n'a répandu aucune nouvelle lumière. Né en Séleucie, il eut pour maître Favorinus, et vivait pendant le IIe siècle de l'ère chrétienne.

ALEXANDRE POLYHISTOR, c'est-à-dire qui sait beaucoup. On ne saurait dire avec précision à quelle époque il vivait. On sait seulement par Diogène Laërce (liv. VIII, c. 26) qu'il faisait partie de la nouvelle école pythagoricienne, et qu'il admettait, comme un élément distinct du soleil, un feu central, principe générateur de toutes choses et véritable centre du monde.

ALEXANDRIE (ÉCOLE D'). L'école d'Alexandrie prend naissance vers le temps de Pertinax et de Sévère, et se continue jusqu'aux dernières années du règne de Justinien, embrassant ainsi une période de plus de quatre siècles. Son fondateur est Ammonius Saccas, dont les leçons remontent à 193 après Jésus-Christ. Plotin, son disciple, est sans contredit le plus grand métaphysicien et le premier penseur de l'école; il en est le véritable chef. Toute la doctrine qui se développa plus tard en se rattachant à la philosophie d'Orphée, de Pythagore et de Platon, est en germe dans ses écrits; et elle y est avec plus de force et d'éclat, quoiqu'avec moins de subtilité et d'érudition, que dans la plupart de ses successeurs. De Plotin, l'école tomba entre les mains de Porphyre et de Jamblique, égaux ou supérieurs à Plotin en réputation et en influence, mais esprits d'un ordre inférieur qui mirent l'école d'Alexandrie sur la voie du symbolisme, préférèrent la tradition à la dialectique, et commencèrent cette lutte impuissante contre le christianisme qui devait absorber les forces vives de l'école, et finalement amener sa ruine complète. Le fameux décret de Milan, qui changea la face du monde, est de leur temps (312). L'école prit, à partir de ce moment, un caractère tout nouveau; elle représenta le monde grec, le paganisme, la philosophie, contre les envahissements du christianisme; et telle était la rapidité des progrès de cette religion naissante, que les alexandrins se trouvèrent tout d'un coup réduits à une imperceptible minorité. Julien qui sortit de leurs rangs pour succéder aux enfants de Constantin, s'épuisa vainement à lutter contre l'ascendant du christianisme avec toutes les ressources de la puissance impériale. Les lettres, les mœurs

la philosophie de la Grèce qui avaient régné sur les patriciens vers fin de la république et dans les plus beaux temps de l'empire, n'araient plus au peuple que transformées et renouvelées par l'esprit aveau; on ne voulait plus des anciens dieux; les traditions mêmes ient sans pouvoir. Rome dépossédée, avec son simulacre de sénat is empereur, les sanctuaires violés, les ruses sacerdotales découvertes livrées à la risée publique; un Dieu dont le nom avait retenti à toutes oreilles, qui occupait tous les esprits de sa majesté, et tous les urs des splendeurs de son culte et de la perfection de sa morale : c'ét trop pour la force d'un empereur, et pour le génie d'une école de ilosophes, obligés de prêcher au peuple un polythéisme qu'eux-mêes désavouaient, de se retrancher derrière des symboles ou dangereux inutiles, et d'en appeler sans cesse à des traditions dont ils altéraient sens et qui avaient perdu tout leur prestige. Le successeur de Julien it embrasser le christianisme à toute son armée; le monde entier est tentif aux querelles de l'arianisme et à l'hérésie naissante de Pélage. lément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, Lactance, Grégoire de Naanze, saint Augustin, défendent, soutiennent, illustrent l'Eglise; tans que les philosophes attachés à une cause désespérée, ne se recomandent plus à l'histoire que par d'utiles travaux d'érudition et d'infaables commentaires. Proclus la relève; le génie des premiers alexanins revit en lui, mais ce n'est qu'un éclat passager. Proclus résume ins sa personne le caractère et les destinées de l'école; avec lui tout mble s'anéantir. En 529, un décret de Justinien ferme les écoles d'Aènes. Les platoniciens exilés cherchent en vain un asile auprès de hosroès. Damascius revient sur le sol de l'empire, et l'école dont il est n des derniers représentants avec Philopon et Simplicius, s'éteint tout fait vers le milieu du xe siècle de notre ère.

Les philosophes qu'on a coutume de désigner sous le nom d'alexanrins ne furent pas les seuls néoplatoniciens de cette époque. Des teninces analogues se manifestent vers le commencement de notre ère iez des polygraphes, des philosophes et même des sectes entières. C'éit l'esprit du temps de recourir à une érudition sans critique, de reiercher ou de créer des analogies, de rapprocher toutes les civilisaons et toutes les doctrines, de tenter enfin un compromis entre l'Orient la Grèce, entre la religion et la science. Depuis la diffusion des lettres ecques, Platon avait acquis une sorte de royauté intellectuelle; mais cadre de sa philosophie avait été singulièrement agrandi; et dans ces ctrines compréhensives où les mythes de l'Inde se trouvaient à l'aise, ne retrouve plus les proportions sévères de la dialectique, et ce caictère divin d'enthousiasme et de mesure qui donne à la philosophie de laton tant de noblesse et de grandeur.

Alexandre en courant jette une ville sur les bords du Nil : à sa mort, fut la proie des Lagides, et bientôt le centre et la capitale d'un grand npire. Il n'y avait pour des Grecs, que la Grèce et la Barbarie; les tolémée se sentaient en exil, si la langue, les arts, les mœurs de la atrie n'étaient transplantés dans leurs Etats. Bien avant les temps storiques, l'Egypte avait fourni des colonies à la Grèce; après tant de ansformations glorieuses, la civilisation grecque se retrouva face à ce avec les mœurs immuables de l'Egypte. Elle fleurit et se développa

dans Alexandrie, à côté des croyances et des mœurs du peuple vaincu, qu'elle ne parvint pas à entamer. Le Musée fondé par Démétrius avec les trésors de Ptolémée Soter, la Bibliothèque bientôt encombrée de richesses et qui déborda dans le Sérapéum où un second dépôt s'établit, les faveurs des rois qui, souvent, partagèrent les travaux du Musée, plus tard celles des empereurs romains jaloux d'encourager une compagnie d'historiens et de poëtes, la munificence d'Auguste, l'institution du Claudium par ce lettré imbécile qui eût tenu sa place parmi les grammairiens du Musée et ne fit que déshonorer la pourpre impériale, le concours de tant d'hommes supérieurs, les Zénodote, les Eratosthène, les Apollonius, les Callimaque, toute cette splendeur, toute cette gloire attira l'attention du monde, sans triompher de l'indifférence et du mépris des Egyptiens. Les Grecs, au contraire, essentiellement intelligents, sans préjugés, sans superstition, ne purent habiter si longtemps le temple même de Sérapis sans contracter quelque secrète affinité avec ce vieux peuple; leur littérature était celle d'une nation épuisée qui remplace la verve par l'érudition; l'étude enthousiaste et persévérante du passé les disposait, en dépit de l'esprit mobile et léger de la Grèce, à respecter les traditions, à chercher la stabilité. Par une pensée profondément politique, les Lagides avaient voulu que le chef du Musée fût toujours un prêtre. Avec cela, nulle intolérance : toutes les religions et tous les peuples avaient accès dans le Musée, les Juifs seuls en étaient exclus. Les Juifs eux-mêmes, quoique proscrits du Musée, affluaient à Alexandrie. Le besoin de se justifier aux yeux du monde les poussait alors, par un retour d'amour-propre national, à s'approprier toutes les richesses philosophiques de la Grèce, en les faisant dériver des livres de Moïse. Sur cette extrême frontière du monde civilisé, au milieu de ce concours inouï jusqu'alors, voués au culte des glorieux souvenirs de leur peuple, en même temps qu'initiés à d'autres croyances et à d'autres admirations, les Grecs, sans devenir Egyptiens ou barbares, apprenaient à concilier les traditions en apparence les plus opposées, à comprendre, à accepter l'esprit des religions et des institutions qu'ils avaient sous les yeux ; et le courant des événements les préparait ainsi peu à peu à cet éclectisme qui devint le caractère dominant de la philosophie alexandrine, quand les Diorthotes et les Chorisontes eurent fait place aux disciples d'Ammonius et de Plotin.

Il est vrai qu'Alexandrie ne fut pas l'unique théâtre des travaux de la philosophie alexandrine; mais elle en fut le berceau et en demeura le principal centre. Les institutions littéraires de Pergame, par lesquelles les Attales avaient voulu rivaliser contre les Lagides, disparurent avec les Attales eux-mêmes, et Auguste donna leur bibliothèque pour accroître celle du Sérapéum. Les chaires dotées par Vespasien et par Adrien dans plusieurs grandes villes de l'empire avaient pour objet l'enseignement littéraire et non la philosophie. Rome n'était pas un séjour où l'on pût cultiver la philosophie en paix. Si Plotin y trouva du crédit et de la considération, Néron, Vespasien, Domitien y suscitèrent de véritables persécutions contre les philosophes. Une seule école fut la rivale d'Alexandrie, l'école d'Athènes, où les chaires fondées par Marc Aurèle ramenèrent l'élite de la jeunesse romaine; mais Athènes et Alexandrie relevaient l'une et l'autre de la doctrine de Plotin, le même esprit les ani-

mait. D'ailleurs si l'on excepte Syrien, Proclus et Marinus, l'étude de l'éloquence et des lettres dominait surtout à Athènes : la philosophie avait son centre à Alexandrie. Au VI[e] siècle, l'école revint périr obscurément sur les lieux où Ammonius l'avait fondée, où Hiéroclès, Enée de Gaza, Olympiodore, Hypatie, Isidore même, transfuge d'Athènes, l'avaient illustrée. C'était là que les premiers chrétiens avaient fondé le Didascalée et l'un des trois grands siéges épiscopaux de l'Eglise naissante; c'était là que le polythéisme devait triompher ou périr.

Le premier caractère de la philosophie des Alexandrins, le plus frappant et aussi le plus extérieur, c'est l'éclectisme. Ce fut, en effet, la prétention avouée de cette école, de réunir en un vaste corps de doctrine la religion et la philosophie, la Grèce et la mythologie orientale. Pour ces esprits dont l'unique soin était de tout découvrir et de tout comprendre, les différences ne furent que des malentendus; il n'y avait plus de patriotisme, plus d'école, plus de secte; toutes ces querelles entreprises pour maintenir la séparation entre les dogmes de diverses origines ne semblaient qu'une preuve d'ignorance, des préjugés étroits, l'absence même de la philosophie. Au fond, le genre humain n'a qu'une doctrine, moitié révélée, moitié découverte, que chacun traduit dans sa langue particulière et revêt des formes spéciales qui conviennent à son imagination et à ses besoins : celui-là est le sage qui découvre la même pensée sous des dialectes divers, et qui, réunissant à la fois la sagesse de tous les peuples, n'appartient à aucun peuple, mais à tous; qui se fait initier à tous les mystères, entre dans toutes les écoles, emploie toutes les méthodes, pour retrouver en toutes choses, par l'initiation, par l'histoire, par la poésie, par la logique, le même fond de vérités éternelles.

Toutefois on ne doit pas attribuer aux alexandrins un syncrétisme aveugle. S'ils ont poussé à l'excès leur indulgence philosophique et reçu de toutes mains, quelquefois sans discernement, ils n'en connaissaient pas moins la nécessité d'un contrôle. Nous avons de Plotin une réfutation en règle du *gnosticisme* dans laquelle il déploie un sens critique et une vigueur d'argumentation dignes des écoles les plus sévères. Amélius écrivit quarante livres contre Zostrianus et fit un parallèle critique des doctrines de Numénius et de Plotin. Porphyre réfuta le περὶ Ψυχῆς, et démontra que les livres attribués à Zoroastre n'étaient pas authentiques. Il se rencontre parmi eux de véritables détracteurs d'Aristote. Il est vrai que leur qualité de platoniciens pouvait les ranger parmi les adversaires du péripatétisme; mais s'ils sont platoniciens c'est une preuve de plus qu'ils n'acceptent pas toutes les traditions au même titre, et qu'ils se rattachent à une école dogmatique, au moins par leurs intentions et leurs tendances générales.

S'ils sont à la fois Grecs et barbares, philosophes et prêtres, la Grèce et la philosophie dominent et surtout la philosophie platonicienne. Puisqu'ils voulaient allier toutes les doctrines et pourtant se rattacher principalement à l'esprit d'une certaine école, l'Académie seule leur convenait : c'est dans l'histoire philosophique de la Grèce, l'école qui prête le plus à l'enthousiasme. Et dans le platonisme, que prennent-ils? Le côté le plus vague et le plus mystérieux, ce que l'on pourrait appeler le platonisme pythagorique. Les symboles pythagoriciens leur servaient en

quelque sorte de lien entre la dialectique et l'inspiration, entre la cosmogonie du *Timée* et celle des Mages.

Enfin l'autorité même de Platon, quoique certainement prédominante, n'est pas souveraine parmi eux. Plotin répétait pour lui-même le fameux *Amicus Plato*. On connaît ce mot de Porphyre, cité par saint Augustin (*de Red. an.* lib. I), que le salut, τὴν σωτηρίαν, ne se trouve ni dans *la philosophie la plus vraie*, ni dans la discipline des gymnosophistes et des brahmanes, ni dans le calcul des chaldéens, et qu'il n'y en a aucune trace dans l'histoire. Rien n'est plus propre à exprimer la véritable nature de cet éclectisme que la division presque constamment employée par les professeurs alexandrins dans leurs leçons publiques : εἰ ἀληθῶς, εἰ Πλατωνικῶς, *au point de vue de la vérité, au point de vue de Platon.*

Ils nous ont laissé plus de commentaires et d'expositions historiques que de traités de philosophie proprement dite. Cependant les plus éminents d'entre eux ont une doctrine qui leur est propre; et il ne faut pas oublier que celui qui interprète mal une théorie, est en réalité un inventeur, tandis qu'il croit n'être qu'historien. D'ailleurs les Commentaires alexandrins ne sont pas comme ceux d'Alexandre d'Aphrodisée un simple secours à l'intelligence du lecteur, pour rendre plus accessibles les difficultés du texte; ce sont presque toujours les mémoires philosophiques de celui qui les écrit, et il y entasse, à propos des opinions de son auteur, outre toute l'érudition qu'il a pu recueillir, les idées, les sentiments et les systèmes qui lui appartiennent en propre. Le rôle d'historiens ou de disciples ne suffit pas à des hommes tels que Plotin ou Proclus. A côté de leur respect pour la tradition, et surtout pour la tradition platonicienne, quelle fut donc la méthode de philosopher des alexandrins?

Cette méthode est double; elle commence par la dialectique et finit par le mysticisme. Il ne faut pas tenir compte des intelligences de second ordre, qui n'ont qu'une importance historique et ne servent qu'à transmettre, en les altérant, les traditions communes d'un maître à un autre. Les premiers maîtres alexandrins, ceux qui ont imprimé un caractère à toute cette philosophie, ne se sont pas jetés de prime abord dans l'illuminisme; ils y sont arrivés après expérience faite de l'impuissance vraie ou prétendue de la raison.

Platon connaissait et appliquait à merveille le procédé de la dialectique, mais il n'en comprenait pas la nature; et c'est la source des erreurs qui les ont tant troublés, lui, Aristote et leurs successeurs, et qui ont fini par jeter les alexandrins dans le mysticisme.

Après avoir établi que l'objet de la science ou l'intelligible est le général, et que le multiple ou le divers n'est qu'une ombre ou un reflet de la réalité, Platon s'attache à construire cette grande échelle hiérarchique dont l'unité absolue occupe le sommet, à titre de dernier universel, et qui a pour base ce monde de la diversité et du changement dans lequel nous sommes plongés; mais ne comprenant pas que dans l'opération difficile que notre esprit accomplit pour aller de ce qui est moins à ce qui est plus, il puisse avoir à éliminer ses propres illusions, et à rendre de plus en plus claire et manifeste, par ces éliminations toutes subjectives, la perception d'une réalité conçue dès l'origine à travers un nuage, il prend tous ces états intermédiaires de nos concep-

tions pour des entités successivement perçues, et leur donne une réalité objective, c'est-à-dire qu'il fait de toute conception générale un individu, un type : de là tout son monde chimérique, et l'erreur constante de ceux qui sont venus après lui et se sont nommés les réalistes. Les nominalistes, au contraire, comprenant bien qu'il ne faut pas mettre la logique à la place de la métaphysique, ni prendre pour des réalités de différents ordres les phases successives de nos conceptions, ont eu le tort d'envelopper le terme final dans la proscription des moyens, et d'assimiler l'unité substantielle vers laquelle se meut la dialectique avec ces unités génériques qu'elle rencontre en chemin et que Platon prenait pour des existences concrètes et individuelles. Quand des mains de Platon la dialectique passa à des philosophes de décadence, cette sorte de puissance créatrice accordée à la logique produisit nécessairement deux résultats en apparence opposés, mais qui dans le fond n'en sont qu'un : la multiplication indéfinie des êtres suivant le plus ou moins de subtilité des philosophes, et une facilité extrême à combler les intervalles par des universaux intermédiaires, à produire des transformations et des identifications qui sont le grand chemin du panthéisme. Un troisième résultat non moins important de la méprise des platoniciens qui croyaient n'arriver à l'idée de Dieu qu'à travers toute cette armée d'intelligibles, et ne s'apercevaient pas que cette idée, au contraire, était leur point de départ, c'est que leur Dieu, nécessairement conçu comme le terme d'une série, devait rentrer dans les conditions générales de la série, tandis que, par la condition même du procédé dialectique, il y échappait. De là l'obligation où se crurent les alexandrins de créer deux mondes distincts et cependant nécessaires l'un à l'autre : l'un qu'ils regardèrent comme le véritable ordre rationnel, et qui n'était que le produit illégitime de la dialectique; l'autre où ils pénétraient par l'extase, et qu'ils croyaient supérieur à la raison, quoiqu'il ne fût que la raison elle-même, mal comprise et défigurée, élevée au-dessus d'une raison imaginaire. Ils étaient précisément dans le cas de ces métaphysiciens dont parle Leibnitz, qui ne savent ce qu'ils demandent, parce qu'ils demandent ce qu'ils savent. La raison considérée comme existant d'abord sans Dieu, ne pouvait plus leur donner Dieu sans se ruiner et se confondre elle-même. Platon et les alexandrins tournèrent la difficulté de deux façons très-différentes : Platon s'arrêta au moment où la contradiction allait s'introduire entre la série qu'il abandonnait, et l'idée nouvelle qu'il voyait prête à sortir de l'énergie de la méthode dialectique. Il aperçut cet être supérieur à l'être, cette unité antérieure à l'immensité de temps et d'espace, dans laquelle l'équation immédiate et la possession présente et absolue de toutes les virtualités produit l'immutabilité parfaite, et qui est la suprême entéléchie; mais il ne fit que l'entrevoir comme dans un rêve, et s'en tint à ce *Demiourgos* du *Timée*, qui existe avant le monde, qui réfléchit en le produisant, qui délibère, qui se réjouit, qui gouverne; un Dieu mobile enfin, quoiqu'il se meuve lui-même, et par conséquent, comme le démontre Aristote, un Dieu secondaire. Les alexandrins, au contraire, admirent sans hésiter l'unité et l'immutabilité parfaite; mais cette unité des alexandrins, supérieure à l'être par l'élimination de l'être, au lieu d'être seulement supérieure aux conditions de l'être fini, n'est plus

qu'une conception abstraite et stérile, qui couronne, il est vrai, l'édifice arbitraire de la dialectique, mais qui, transportée dans le monde, y demeure à jamais séparée de tout ce qui est réalité et vie.

C'est en vain que pour faire de ce néant la source de l'être, ils l'unissent à des hypostases dont en même temps ils le séparent. Parce que la rigueur de la méthode dialectique exige un seul Dieu, et un Dieu parfaitement un; parce que la raison humaine, de son côté, ne souffre point que le principe suprême soit dépourvu d'intelligence, et y fait pénétrer avec la pensée une dualité véritable; parce qu'enfin la contingence du monde entraîne dans le Dieu du monde une faculté productrice, et que cette faculté, incompatible avec l'unité absolue, n'est pas donnée dans la conception pure de l'intelligence première, ils croient répondre à tout, en échelonnant, pour ainsi dire, l'un au-dessus de l'autre, le Dieu des écoles de physiciens, celui de Platon et celui des Eléates, et en essayant de sauver le principe de l'unicité par l'importation des mystères inintelligibles de l'Inde. Mais quand on leur accorderait, tantôt que ces trois Dieux sont distincts, et tantôt qu'ils ne le sont pas, quand on ferait cette violence à la raison humaine, qu'auraient-ils gagné en définitive? Si le monde est expliqué par la seconde hypostase, jamais la seconde ne le sera par la première. Ils ont beau identifier ainsi l'un et le multiplier sans le transformer, cette contradiction même ne les sauve pas, et toutes les difficultés subsistent.

Le mysticisme des alexandrins n'est donc qu'une illusion et ses résultats sont entièrement chimériques. Leur point de départ les condamnait ou à s'arrêter sans motif, comme Platon, ou à se perdre dans l'extravagance en allant jusqu'au bout, comme les Eléates. Ce mysticisme et ces hypostases par lesquelles ils croient pouvoir redescendre de cette unité morte où les a menés la dialectique, au monde et à la vie qu'ils veulent retrouver, ne sont que des fantômes par lesquels ils cherchent à se tromper sur leur propre misère. Leur réminiscence n'est pas réminiscence; leur unification ne détruit pas l'altérité. Ce qu'ils croient retrouver dans leurs souvenirs, ils l'ont sous les yeux; ce qu'ils croient ne pouvoir posséder que dans l'expiration de leur personnalité, ils le voient face à face, ἐν ἑτερότητι. A qui sait que l'idée de Dieu éclaire et constitue la raison humaine, la réduction des idées rationnelles est immédiate, et le mysticisme est superflu.

La philosophie de Platon, en s'arrêtant au *Demiourgos*, donnait au monde un roi et un père, et faisait de la cause première une cause analogue à celle que nous sommes, et, par conséquent, intelligente et libre. La théologie naturelle et la métaphysique, dans un tel système, venaient en aide à la morale; et si dans les spéculations de Platon sur la vie future, on ne rencontre rien de précis et de déterminé sur la nature des peines et des récompenses, le fait d'une rémunération et la persistance de la personnalité humaine ne sont jamais mis en doute. Le dogme même de la métempsycose, quand on le prendrait au sérieux, ne détruirait après la mort que l'identité personnelle, et non l'identité substantielle. Dans cette vie, la personnalité humaine est respectée, même dans les plus vives ardeurs de l'amour platonique, et le caractère de la philosophie alexandrine, qui se prétendit héritière de l'Académie, rend très-remarquable la théorie de Platon sur la poésie et la subordi-

ition constante dans ses écrits de la faculté divinatoire à l'intelligence. suit de cette théorie de Platon sur Dieu et sur l'âme humaine, que son eu est un Dieu à l'image de l'homme : il n'est donc pas en dissenti- ent absolu avec la mythologie ; et s'il proscrit les récits des poëtes et polythéisme dans son sens grossier, il conserve, en l'idéalisant, le eu suprême du paganisme, *divum pater atque hominum rex*. Les :xandrins, au contraire, avec leur première hypostase, admettent ı Dieu inconditionnel dans lequel ils ne savent plus retrouver ni intel- ,ence, ni liberté, ni efficace; ainsi au sommet des êtres point de per- nnalité; dans le monde, ils ne conservent pas même l'identité des bstances, et font sans cesse absorber la substance inférieure par la bstance supérieure; loin de conserver après la mort l'identité person- :lle, toute leur méthode, toute leur morale, tendent à la détruire dès présent, et à produire l'unification immédiate par l'exaltation de *ıffectus*. Aussi, quand ils nomment les divinités mythologiques et in- oduisent des prières, des expiations, des cérémonies, semblent-ils 'emprunter que les noms des dieux sans aucun de leurs attributs, à eu près comme Aristote, qui ne laissait subsister d'autres divinités in- 'rieures que les astres. Quelquefois ils restent fidèles à ce symbolisme solu, et l'on trouve même dans Porphyre des explications de la grâce de la prière, analogues à celles que donne Malebranche quand il veut uver l'immutabilité de Dieu; mais le plus souvent ils cherchent à ac- pter ces divinités d'une façon plus littérale, en leur donnant une :istence individuelle, personnelle. Ils ne reviennent pas sans doute, ce n'est poétiquement et par allégorie, à la mythologie d'Homère; ais ils adoptent celle du *Timée*. Il s'établit ainsi dans l'école une sorte : lutte entre deux principes opposés : quelques maîtres s'attachent à la rsonnalité et à la liberté, et veulent la trouver à tous les degrés de tre, en Dieu d'abord, puis dans toutes les émissions hypostatiques, dans l'homme ; d'autres livrent tout à l'action nécessaire de la nature ns chaque être et à des impulsions irrésistibles; la plupart se tour- entent pour réunir les deux points de vue, et déjà Plotin, au début l'école, se contredit à chaque pas. Le point de vue qui semble domi- r dans les divers systèmes est celui-ci : tout être intermédiaire entre premier et le dernier a une faculté qui le rattache à ce qui précède, une autre à ce qui suit : la première est l'amour, l'aspiration, dont le t est l'unification ; la seconde est l'irradiation ou émission hyposta- ue, dont l'effet est la constitution d'hypostases inférieures, et l'aug- entation de la multiplicité. La faculté de produire est un principe d'er- ır et de chute qui appartient à l'ordre nécessaire et fatal ; la faculté remonter et de s'unir est un principe de grandeur et d'amélioration i appartient à l'ordre de l'amour et de l'intelligence : c'est en lui que side la liberté, si elle peut être quelque part; et dans tous les cas, tte liberté périt dès que l'unification est produite, et, par conséquent, e n'est tout au plus qu'une forme transitoire de cette vie d'épreuves. Ce qui trouble ainsi profondément les alexandrins, c'est leur mysti- sme. Ils portent la peine d'avoir reconnu l'existence d'une faculté in- itive supérieure à la raison ; la force active et intelligente qui a con- ience d'elle-même, qui se gouverne elle-même, qui se possède enfin, rès avoir cru réaliser de bonne foi une abdication impossible, fait

irruption de tous les côtés et cherche à se ressaisir elle-même. La liberté, la raison font effort pour rentrer dans la psychologie, dans la métaphysique, dans la théodicée; et comme on a d'abord détourné les yeux du Dieu infiniment infini dont la réalité se fait sentir à notre raison dans ses plus secrets sanctuaires, on ne parvient pas à se tenir dans cette conception d'un Dieu abstrait et insignifiant qu'on a mis à la place du Dieu véritable, et l'on retombe à chaque pas dans l'idée païenne d'un Dieu grossier, fabriqué à notre image, et d'une mythologie qui trompe les esprits vulgaires en mettant au moins un simulacre de puissance et de vie entre Dieu et nous.

Au milieu de cette lutte entre deux esprits opposés, une pensée consolante, c'est que la morale de l'école demeura constamment pure. L'élévation et la noblesse des idées de Plotin furent transmises à ses successeurs. Porphyre menait une vie ascétique; sur ce point l'influence de Platon resta souveraine, sinon toujours dans la pratique, du moins dans la théorie. Plusieurs revenaient même aux anciennes règles de l'institut pythagorique : on racontait des merveilles de la discipline des mages; plus d'une secte philosophique de cette époque affectait une sévérité de mœurs égale aux règles monastiques des observances les plus étroites que l'on trouve dans l'Eglise chrétienne. On faisait ouvertement la guerre au corps; on aidait la réminiscence par des pratiques; on voulait reconquérir de vive force la béatitude perdue, et, quoique dans un corps, mener déjà une vie angélique, βίος ἀγγελικὸς ἐν τῷ σώματι.

Les chrétiens réussissaient mieux que les philosophes dans ces voies d'austérité; la raison en est toute simple : ils avaient une règle de foi et de conduite; ils avaient une espérance déterminée, certaine, et, sauf les mystiques proprement dits, n'aspiraient pas, comme les platoniciens, à se confondre dans une nature supérieure. Cette différence entre les chrétiens et les philosophes était une des grandes douleurs de Julien; et ce fut sans doute une des causes de son impuissance. Au reste, il est assez remarquable que ces éclectiques intrépides, qui luttèrent si longtemps contre le christianisme, ne cherchèrent pas à le détruire en l'absorbant. Les prétendues imitations du christianisme par l'école néoplatonicienne ou du néoplatonisme par les chrétiens, ne sont le plus souvent que le résultat d'une même influence générale qui agissait sur des contemporains. Les rapprochements que l'on a voulu faire du mystère de la Trinité avec les trois personnes ou hypostases du Dieu de l'école, sont des analogies tout extérieures, et la différence des doctrines est si profonde, qu'elle exclut de part et d'autre toute idée d'emprunt. Il n'en est pas de même sur quelques points de discipline, ou sur quelques opinions plus essentiellement philosophiques; ces communications sont naturelles, nécessaires : un système de philosophie modifie toujours les doctrines rivales ou ennemies. Il y avait d'ailleurs des apostasies et des conversions; il y avait de nombreuses et importantes hérésies dont l'origine était évidemment philosophique, et qui, par conséquent, avaient pour résultat de faire discuter une thèse philosophique en plein concile. Mais à l'exception de cette influence que l'on exerce et que l'on subit, pour ainsi dire, à son insu, il n'y a pas eu de parti pris de la part des alexandrins de faire entrer les dogmes chrétiens dans leur

éclectisme. Quand ils l'auraient voulu, l'Eglise chrétienne possédait un caractère qui la séparait éternellement de toute philosophie : elle était *intolérante*. Elle devait l'être : une religion tolérante, en matière de dogme, se déclare fausse par cela même; et de plus, elle perd sa sauvegarde, ce qui fonde et assure son unité. La religion, qui repose sur l'autorité, doit se croire infaillible et se montrer intolérante, exclusive en matière de foi. La philosophie vit de liberté, et il est de son essence d'être compréhensive : le tort de l'école d'Alexandrie est de l'avoir été trop; elle a péché par excès en tout.

Les principes philosophiques de cette école la menaient tout droit à des contradictions qui devaient l'épuiser. Le rôle qu'elle prit après Plotin, d'adversaire déclaré du christianisme, ne fit que retarder et en même temps assurer sa chute. Le polythéisme dont personne ne voulait plus et qu'ils transformèrent en symboles, fut pour eux un obstacle et non un secours. Le philosophe n'a pas besoin de symboles; le peuple ne les entend pas. Il les reçoit, mais grossièrement, sans interprétation. Il n'y a pour lui ni symboles, ni éclectisme, ni tolérance philosophique. Cette espèce d'originalité qui consiste à n'en point avoir le touche peu; il lui faut un drapeau et des ennemis. On ne le remuera jamais que par ses passions; il n'y a pas d'autre anse pour le prendre. Les alexandrins auraient dû se renfermer dans la spéculation : le rôle de philosophes leur allait; ils se sont perdus pour avoir essayé celui d'apôtres. De tous les empereurs, ce n'est pas Justinien qui leur a fait le plus de mal; c'est Julien.

Les alexandrins se sont donné leur rôle et leur caractère historique; il l'ont choisi, ils l'ont créé avec réflexion et intelligence; ils ne l'ont pas reçu de l'inspiration ou des circonstances; ils l'ont accommodé aux circonstances de leur temps. Possédés à la fois de ce double esprit qui fait les superstitieux et les incrédules, disciples soumis jusqu'à l'abnégation, frondeurs intrépides jusqu'au sacrilége; absorbant toutes les religions, mais pour les dénaturer, les supprimer et n'en garder que l'enveloppe utile à leurs desseins; profonds politiques sans habileté véritable, imposteurs malgré la sincérité de leurs vues, souvent trompés en dépit de leur pénétration, ils avaient beau connaître à fond tous les maux et tous les remèdes : tant de science leur portait préjudice; ils poussaient la prévoyance et l'habileté jusqu'à cet excès où elle est nuisible. Ils voulaient à eux seuls rassasier ces deux besoins qui partagent les hommes : le besoin de croire aveuglément, le besoin de voir évidemment. Ils ne savaient pas qu'à force de tout amnistier on perd le sentiment même de l'histoire, et cet emportement nécessaire en faveur d'un principe ou d'une doctrine qui seul donne de l'énergie et imprime un caractère. Il est peut-être beau de n'avoir aucun parti; mais alors il faut renoncer à l'influence.

Voyez, pour la bibliographie, les articles Plotin, Porphyre, Iamblique, etc., et consultez, pour l'école en général, l'*Histoire critique de l'éclectisme*, 2 vol. in-12, Avignon, 1766; et M. Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 3e édition, in-8°, Paris, 1840. — Sainte-Croix, *Lettre à M. du Theil sur une nouvelle édition de tous les ouvrages des philosophes éclectiques*, in-8°, Paris, 1797.—Meiners, *Quelques considérations sur la philosophie néoplat.*, in-8°, Leipzig., 1782 (en all.). — Imm. Fichte,

de Philosophiæ novæ platonicæ origine, in-8°, Berlin, 1818. — Bouterweck, *Philosophorum alexandrinorum ac neoplatonicorum recensio accuratior*, dans les Mémoires de la Société de Goëttingue. — Olearius, *Dissert. de philosophia eclectica*, dans sa traduction latine de l'Histoire de la philosophie de Stanley, p. 1205. — Fülleborn, dans le 3me cahier de son recueil, Mosheim, *Diss. hist. eccles.*, t. I, p. 85. — Keil, *de Causis alieni platonicorum recentiorum a religione christiana animi*, in-4°, Leipzig, 1785. J. S.

ALEXINUS D'ÉLIS. Il vivait au commencement du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Il appartenait à l'école mégarique, non pas tant par lui-même que par son maître Eubulide; car il a cherché à fonder à Olympie une école nouvelle qu'il appelait par anticipation l'école olympique. Mais cette tentative, dont le but et le caractère scientifique nous sont restés inconnus, échoua misérablement, et Alexinus lui-même périt en se baignant dans l'Alphée. Telle était chez ce philosophe l'amour de la discussion, que, par ironie, on a changé son nom en celui d'Elenxinus (Ἐλεγξῖνος). Il soutenait, contre le fondateur du Portique, une polémique très-ardente dont un seul trait nous a été conservé par Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. IX, p. 108, éd. de Genève). Zénon, sous prétexte qu'on ne peut rien concevoir de meilleur et de plus parfait que le monde, voulait qu'on reconnût en lui un être doué de raison. Alexinus montrait parfaitement le ridicule de cette opinion en demandant pourquoi, par suite du même principe, le monde ne passerait pas aussi pour grammairien, pour poëte; et pourquoi enfin on ne lui accorderait pas la même habileté dans les autres arts et dans les autres sciences? Notre philosophe, d'après ce que nous raconte Eusèbe (*Præp. evangel.*, lib. XV, c. 2), ne traitait pas mieux les doctrines d'Aristote. Mais il ne nous reste absolument aucune trace de cette critique. Outre les passages que nous venons de citer, *voyez* Diogène Laërce, liv. II, c. 109 et 110; Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, lib. VII, p. 13, et la dissertation de Deyks, sur l'école mégarique en général.

ALFARABI, *voyez* FARABI.

ALGAZEL, *voyez* GAZALI.

ALIÉNATION MENTALE, *voyez* FOLIE.

ALKENDI, *voyez* KENDI.

ALLEMANDE (PHILOSOPHIE). La philosophie allemande commence avec Kant. Leibnitz appartient au cartésianisme dont il est le dernier représentant. La philosophie française du XVIIIe siècle, accueillie à Berlin à la cour de Frédéric, exerça peu d'influence sur l'Allemagne et ne jeta pas de profondes racines dans cette terre classique du mysticisme et de l'idéalisme. Kant opéra en philosophie la même révolution que Klopstock, Goëthe et Schiller en littérature. Il fonda cette grande école nationale de profonds penseurs qui compte dans ses rangs Jacobi, Fichte, Schelling et Hégel. En même temps, il ferme le XVIIIe siècle et ouvre le XIXe. Pour comprendre sa réforme, il faut la rattacher à ses antécédents; car, loin de renier ses devanciers et l'esprit des écoles qui l'ont

précédé, Kant ramène la philosophie moderne dans la voie d'où elle n'aurait pas dû sortir ; il la replace à son point de départ, et s'il a été surnommé le second Socrate, on aurait pu l'appeler aussi le second Descartes.

Descartes avait donné pour base à la philosophie l'étude de la pensée ; mais, infidèle à sa propre méthode, au lieu de faire l'analyse de l'intelligence et de ses lois, il abandonna la psychologie pour l'ontologie, l'observation pour le raisonnement et l'hypothèse. En outre, parmi les idées de la conscience, il en est une qui le préoccupe et lui fait oublier toutes les autres, l'idée de la substance. Ce principe développé par Spinoza engendre le panthéisme et devient la théorie de la vision en Dieu de Malebranche, ce panthéisme déguisé. Une autre branche de la philosophie du XVIIe siècle, l'école de Locke s'attachant au côté de la conscience négligé par Descartes, à l'élément empirique, et méconnaissant le caractère des idées de la raison, produit le sensualisme. Leibnitz se place entre les deux systèmes, combat leurs prétentions exclusives, et, faisant la part de l'expérience et de la raison, essaye de les concilier dans un système supérieur. Mais il ne maintient pas la balance égale : il incline vers l'idéalisme, et s'abandonne lui-même à l'hypothèse. Le système des monades et de l'harmonie préétablie, malgré la notion supérieure de la force et de la multiplicité dans l'unité, a l'inconvénient de reproduire quelques-unes des conséquences de l'idéalisme cartésien et de revêtir une apparence hypothétique, ce qui le fait rejeter sans examen par le XVIIIe siècle. Wolf a beau lui donner une forme régulière et géométrique, aux yeux d'hommes tout préoccupés d'analyse et d'expérience, il n'est que le rêve d'un homme de génie. Cependant le sensualisme de Locke, développé et simplifié par Condillac, porte ses fruits, le matérialisme et le scepticisme. En Angleterre, Berkeley, partant de l'hypothèse de la sensation et de l'idée représentative, nie l'existence du monde extérieur. Hume, plus conséquent encore et plus hardi, attaque toute vérité et détruit toute existence; il anéantit à la fois le monde extérieur et le monde intérieur, pour ne laisser subsister que de vaines perceptions sans objet ni réalité. Il essaye d'ébranler en particulier le principe de causalité qui est la base de toute croyance et de toute science. L'école écossaise proteste au nom du sens commun et de l'expérience contre tous ces résultats de la philosophie du XVIIe et du XVIIIe siècle. Elle s'efforce de ramener la philosophie à l'observation de la conscience et à la psychologie expérimentale; mais elle montre dans cette entreprise plus de bon sens que de génie, plus de sagesse que de profondeur. Elle s'épuise dans l'analyse d'un seul fait interne, celui de la perception. Elle effleure ou néglige les idées de la raison, qu'elle se contente d'ériger en principes du sens commun. Refusant d'aborder les grandes questions qui intéressent l'homme, elle se confine dans les régions inférieures de la psychologie, et par là se rend incapable, non-seulement de faire faire un grand pas à la science, mais de juger les systèmes du passé.

Tel était l'état de la philosophie en Europe, au moment où parut Kant ; ce grand homme, voyant l'incertitude et la contradiction qui régnaient entre les systèmes des philosophes, en rechercha la cause, et il la trouva dans la méthode qu'ils avaient suivie. Tous, s'attachant à l'objet de la connaissance et poursuivant la solution des plus hautes ques-

tions que puisse se poser l'intelligence humaine, telles que celles de l'existence de Dieu, de la spiritualité de l'âme et de la vie future, ont oublié le sujet même qui donne naissance à tous ces problèmes, savoir: l'esprit humain, la faculté de connaître, la raison. Ils ont négligé de constater ses lois, les conditions nécessaires qui lui sont imposées par sa nature, les limites qu'elle ne peut franchir, les questions qu'elle doit s'interdire, afin de s'épargner de vaines et stériles recherches. Voilà ce qui a perpétué sans fruit les débats et les disputes entre les philosophes. Il faut donc ramener la philosophie à ce point de départ, abandonner l'objet de la connaissance pour s'attacher à la connaissance elle-même, analyser sévèrement ses formes et ses conditions, déterminer sa portée et ses véritables limites. Pour cela on doit écarter avec soin tout ce qui n'est pas la connaissance elle-même, tout élément étranger. Par là on pourra fonder une science indépendante de toutes les autres sciences, une science qui ne reposera que sur elle-même, et dont la certitude sera égale à celle des mathématiques, puisqu'elle ne renfermera que les notions pures de l'entendement. La métaphysique sera enfin assise sur une base solide, et les conditions de la certitude étant fixées, le scepticisme sera désormais banni de la philosophie. Cette méthode renversera bien des prétentions dogmatiques, elle détruira bien des opinions et des arguments célèbres, mais elle les remplacera par des principes inébranlables à l'abri des attaques du doute et du sophisme.

Tel est le projet hardi que conçut Kant et qu'il réalisa dans son principal ouvrage dont le titre seul annonce l'esprit et le but de cette réforme: *La Critique de la raison pure.*

Dans la Critique de la raison pure, Kant procède d'abord à l'analyse des notions de l'espace et du temps, qu'il appelle les formes de la sensibilité. Il les sépare avec une admirable rigueur de toutes les perceptions sensibles avec lesquelles on les a confondues; il fait ressortir leur caractère de nécessité et d'universalité; puis, appliquant la même méthode à la faculté de juger et aux principes de l'entendement, il fait l'analyse de nos jugements. Il reprend le travail d'Aristote sur les catégories; il le complète et le simplifie, lui donne une forme plus systématique; enfin, il aborde la raison elle-même, la faculté qui conçoit l'idéal. Après l'analyse vient la critique. Ces idées et ces principes de la raison une fois énumérés et classés, Kant se demande quelle est leur valeur *objective*. Ces idées ont-elles hors de notre esprit un objet réel qui leur corresponde, ou ne sont-elles que les lois de notre intelligence, lois nécessaires, il est vrai, qui gouvernent nos jugements et nos raisonnements, mais n'existent qu'en nous et sont purement *subjectives?* C'est dans ce dernier sens que Kant résout le problème. Selon lui, les objets de toutes ces conceptions, l'espace, le temps, la cause éternelle et absolue, Dieu, l'âme humaine, la substance matérielle même ne sont que de simples formes de notre raison et n'ont pas de réalité hors de l'esprit qui les conçoit. Ainsi, après avoir si victorieusement refuté le sensualisme, après avoir fondé un idéalisme qui repose sur les lois mêmes de l'intelligence humaine, Kant aboutit au scepticisme sur les objets qu'il importe le plus à l'homme de connaître, Dieu, l'âme humaine, la liberté; il se plaît à mettre la raison en contradiction avec elle-même sur toutes ces questions, dans ce qu'il appelle les *antinomies* de la raison. Lui enfin

qui avait entrepris sa réforme pour s'opposer au progrès du scepticisme et le bannir pour jamais de la science, il se trouve qu'il lui a construit une forteresse inexpugnable dans la science même. Kant vit bien ces conséquences, et il recula effrayé devant son œuvre; son sens moral surtout en fut révolté. Aussi, changeant de point de vue et se plaçant sur un autre terrain, il cherche à relever tout ce qu'il a détruit, à l'aide d'une distinction qui fait plus d'honneur à son caractère qu'à son génie. Il distingue deux raisons dans la raison : l'une spéculative, qui s'occupe de la vérité pure et engendre la science; l'autre qui gouverne la volonté et préside à nos actions. Or, tout ce que la raison spéculative révoque en doute ou dont elle nie l'existence, la raison pratique l'admet et en affirme la réalité. Kant, sceptique en théorie, redevient dogmatique en morale; il y a en lui deux philosophes, dans sa philosophie deux systèmes. Dieu est révélé par la loi du devoir, il apparaît comme le représentant de l'ordre moral et le principe de la justice. La liberté de l'homme et l'immortalité de l'âme sont également deux corollaires de l'idée du devoir.

On sent bien qu'une pareille doctrine avec les conséquences qu'elle renferme, et qui ne pouvaient manquer d'être dévoilées, ne devait pas se faire admettre sans combat et sans essuyer de vives attaques. A la tête des adversaires de Kant se placèrent trois hommes d'un esprit supérieur et dont le nom est illustre dans la science et dans la littérature, *Hamann*, *Herder* et *Jacobi*.

La philosophie de Kant, qui repose sur l'analyse des formes de la pensée, a son point de départ dans la réflexion; mais, antérieurement à toute pensée réfléchie, la vérité se révèle à nous spontanément; l'intuition précède la réflexion, le sentiment la pensée proprement dite, et la foi la certitude. Toute science, en dernière analyse, repose sur la foi qui lui fournit ses principes. Hamann entreprend une polémique contre tous les systèmes qui ont pour base la réflexion et le raisonnement. Il démontre que cette méthode conduit inévitablement au scepticisme, et il en conclut qu'il n'y a qu'un moyen d'éviter l'écueil, c'est d'admettre la foi, la révélation immédiate de la vérité dans la conscience humaine. Herder oppose également à la connaissance abstraite que donne le raisonnement, l'idée concrète qui est le fruit de l'expérience; il veut que l'on réunisse ce que Kant a séparé : l'élément empirique et l'élément rationnel dans la connaissance. Kant, selon lui, a trop abusé de l'abstraction et de la logique. Mais c'est surtout Jacobi qui a développé ce principe et a su en tirer tout un système; aussi doit-il être regardé comme le chef de cette école. Il signale aussi l'abus de la logique et du raisonnement qui, selon lui, ne peut que diviser, distinguer et combiner les connaissances et non les engendrer, opérations artificielles qui s'exercent sur les matériaux antérieurement donnés. Jacobi accorde à Kant que la raison logique est incapable de connaître les vérités d'un ordre supérieur, qu'elle reste dans la sphère du fini et ne peut atteindre jusqu'à l'absolu. Le principe de toute connaissance et de toute activité est la foi, cette révélation qui s'accomplit dans l'âme humaine, sous la forme du sentiment, et qui est la base de toute certitude et de toute science.

Ce principe est éminemment vrai, mais Jacobi l'exagère. Il est bien d'avoir reconnu le rôle nécessaire de la spontanéité et de la connaissance

intuitive comme antérieures à la réflexion et au raisonnement; mais Jacobi va plus loin, il déprécie la raison et ses procédés les plus légitimes, il méprise la science et ses formules, il tombe dans le sentimentalisme, et tous ces défauts lui ont été reprochés : le vague, l'obscurité, la facilité à se contenter d'hypothèses, l'absence de méthode et la prédominance des formes empruntées à l'imagination. Le sentiment est un phénomène mixte qui appartient à la fois au développement spontané de l'intelligence et à la sensibilité. Jacobi ne se contente pas de sacrifier la réflexion à la spontanéité, il accorde aussi trop à la sensation. De là une confusion perpétuelle qui se fait sentir surtout dans la morale. La loi du devoir, si admirablement décrite par Kant, fait place au sentiment, à un instinct vague, au désir du bonheur, à une espèce d'eudémonisme qui flotte entre le sensualisme et le mysticisme. On chercherait là vainement une règle fixe ou un principe invariable pour la conduite humaine.

La doctrine de Jacobi fut une protestation éloquente contre le rationalisme sceptique de Kant, mais elle lui était inférieure comme œuvre philosophique. C'était déserter le véritable terrain de la science. Il fallait attaquer ce système avec ses propres armes et le remplacer par un autre qui, sans offrir ses défauts, conservât ses avantages. Aussi la philosophie de Kant, après avoir rencontré d'abord de nombreux obstacles, se répandit rapidement parmi les savants et dans les universités. Elle pénétra dans toutes les branches de la science et même de la littérature. On vit paraître une foule d'ouvrages animés de son esprit et de sa méthode. On s'occupa avec ardeur de combler ses lacunes, de la perfectionner dans ses détails, de lui donner une forme plus régulière, de l'exposer dans un langage plus clair et plus accessible à toutes les intelligences. Il suffit de citer ici les noms des hommes qui se signalèrent le plus dans cette entreprise, Schulz, Reinhold, Beck, Abicht, Bouterweck, Krug. Mais il était réservé à un penseur du premier ordre de donner la dernière main au système de Kant, de l'élever à sa plus haute puissance et en même temps d'en dévoiler le vice fondamental. Métaphysicien profond, logicien inflexible, Fichte était un de ces hommes qui font avancer la science en dégageant un système de toutes les réserves et les contradictions que le sens commun y mêle à l'origine, et qui, épargnant ainsi de longues discussions, préparent l'avénement d'une idée nouvelle. Fichte s'attache d'abord à donner à la science un principe unique et absolu. Ce principe est le *moi*, à la fois sujet et objet, qui, en se développant, tire de lui-même l'objet de la connaissance, la nature et Dieu. Le moi seul existe, et son existence n'a pas besoin d'être démontrée; il est parce qu'il est. Tout ce qui est, est par le moi et pour le moi; c'est là l'idée que Fichte a développée avec une grande force de dialectique et en déployant toutes les ressources d'un esprit fécond et subtil. Au fond c'est le système de Kant dans sa pureté et dégagé de toute contradiction. Du moment, en effet, où les idées nécessaires par lesquelles nous concevons Dieu ne sont que des formes de notre raison, Dieu est une création de notre esprit, et il en est de même du monde extérieur; c'est encore le sujet qui se pose hors de lui et se donne en spectacle à lui-même; reste donc un être solitaire, à la fois sujet et objet, qui, en se développant, crée l'univers, la nature et l'homme.

Le système de Fichte est une œuvre artificielle de raisonnement et de dialectique d'où le sentiment de la réalité est banni et qui contredit le bon sens et l'expérience. On arrive ainsi aux conséquences les plus étranges et les plus paradoxales. Mais Fichte n'a pas épuisé tout son génie à construire cet échafaudage métaphysique; il a su, tout en restant fidèle à son principe, développer des vues originales et fécondes dans plusieurs parties de la philosophie, particulièrement dans la morale et le droit. Il a fait du droit une science indépendante qui repose tout entière sur le principe de la liberté et de la personnalité. Il a renouvelé la morale stoïcienne, et nul n'a exposé avec plus d'éloquence les idées du devoir pur et désintéressé, de l'abnégation et du dévouement.

Cette noble et mâle doctrine fut prêchée dans les universités à une époque où l'Allemagne se leva tout entière pour secouer le joug de la domination française; elle excita un vif enthousiasme et enflamma le courage de la jeunesse. Les discours de Fichte à la nation allemande sont un monument qui atteste que les plus nobles passions, et en particulier le plus ardent patriotisme, peuvent se rencontrer avec l'esprit métaphysique le plus abstrait. Cependant l'idéalisme subjectif de Fichte faisait trop ouvertement violence à la nature humaine et aux croyances du sens commun, pour être longtemps pris au sérieux; il ne pouvait être qu'une réduction à l'absurde du système de Kant. Son auteur lui-même, dans les dernières années de sa vie, reconnut ce que sa doctrine avait de contraire à la raison et au bon sens, et il essaya de la modifier. Il eut recours aussi à la distinction de la foi et de la science, mais sans montrer le lien qui les unit. En outre, après avoir fait sortir du moi la nature et Dieu, il fit rentrer le moi humain dans le moi divin infini et absolu. Cette conception devait être la base d'un nouveau système, celui de Schelling.

Fichte ne pouvait fonder une école; mais sa philosophie n'en exerça pas moins une grande influence, qui se fit sentir non-seulement dans la science, mais dans la littérature. L'école *humoristique* de Jean Paul, celle qui développa le principe de l'*ironie* dans l'art, Solger, Fréderic de Schlegel se rattachent à l'idéalisme subjectif; tandis que d'un autre côté l'effort que fait le moi pour sortir de lui-même, l'aspiration de l'âme vers l'infini et l'absolu engendrent le mysticisme de Novalis.

Après Fichte commence une nouvelle phase pour la philosophie allemande. L'idéalisme transcendantal de Kant et de Fichte abandonne la forme subjective pour prendre avec Schelling le caractère objectif et absolu. Schelling fut d'abord disciple de Fichte, peu à peu il s'éloigna de sa doctrine et s'éleva par degrés à la conception d'un nouveau système qui prit le nom de système de l'*identité*. Kant, niant l'objectivité des idées de la raison, ramène tout au sujet, à ses formes et à ses lois. Fichte fait du moi le principe de toute existence, il tire l'objet du sujet. Schelling s'élève au-dessus de ces deux termes et les identifie dans un principe supérieur au sein duquel le sujet et l'objet s'unissent et se confondent. A ce point de vue la différence entre le moi et le non-moi, le fini et l'infini s'efface; toute opposition disparaît, la nature et l'homme, sortant du même principe, manifestent leur confraternité, leur unité et leur identité. De même au-dessus de la réflexion qui n'atteint que le fini, se place un autre mode de connaissance, la contemplation intellectuelle, l'*intuition*

qui saisit immédiatement l'absolu. L'absolu n'est ni fini ni infini, ni sujet ni objet, c'est l'être dans lequel toute différence et toute opposition s'évanouissent; l'*Un*, qui, se développant, devient l'univers, la nature et l'homme.

Il suit de là que la nature n'est pas morte mais vivante. Dieu est en elle; elle est divine, ses lois et celles du monde moral sont identiques. Nous ne pouvons donner ici même une légère esquisse de ce système. Il est impossible de méconnaître ce qu'il renferme d'élevé et d'original, la fécondité et la richesse de ses résultats. Schelling avait su s'approprier les idées de plusieurs philosophes, de Platon, de Bruno, de Spinoza, et y rattacher les découvertes plus récentes de Kant, de Jacobi et de Fichte. A l'aide d'un principe supérieur, il en avait composé un système séduisant surtout par la facilité avec laquelle il expliquait les problèmes les plus élevés jusqu'alors insolubles. Ce panthéisme allait d'ailleurs si bien au génie allemand, qu'il ne pouvait manquer d'être accueilli avec enthousiasme. Schelling fut le chef d'une grande école, et l'on peut compter parmi ses principaux disciples Oken, Stefens, Goerres, Baader, Hegel lui-même qui devait bientôt fonder une école indépendante.

Quoique la philosophie de Schelling embrassât l'objet entier de la connaissance, il l'appliqua principalement au monde physique. Elle prit le nom de *philosophie de la nature;* son influence ne s'exerça pas seulement sur les sciences naturelles, elle s'étendit à la théologie, à la mythologie, à l'esthétique et à toutes les branches du savoir humain. Mais, malgré ses mérites et le génie de son auteur, elle présentait des lacunes et de graves défauts qui, tôt ou tard, devaient frapper les regards et provoquer une réaction.

Schelling n'a jamais exposé son système d'une manière complète et régulière; il s'est borné à des esquisses, à des vues générales et à des travaux partiels; il ne sait pas pénétrer dans les détails de la science, en coordonner toutes les parties, formuler sur chaque question une solution nette et positive. La faculté qui domine chez lui est l'intuition; il n'a pas au même degré l'esprit logique qui analyse, discute, démontre, qui développe une idée et la suit dans toutes ses applications; son exposition est dogmatique et sa méthode hypothétique. Il s'abandonne trop à son imagination, son langage est souvent figuré ou poétique. En outre, il a plusieurs fois modifié ses opinions, et il n'a pas toujours su établir le lien entre les doctrines qu'il voulait réunir et fondre dans la sienne. Ces défauts devaient être exagérés par ses disciples. Ceux-ci se mirent à parler un langage inspiré et mystique, à dogmatiser et à prophétiser au lieu de raisonner et de discuter. Le mysticisme et la poésie envahirent la science; la philosophie entonna des hymnes et rendit des oracles. Ce fut alors que parut Hegel.

Esprit sévère et méthodique, logicien et dialecticien avant tout, Hegel vit le danger que courait la philosophie, et il entreprit de la ramener aux procédés et à la forme qui constituent son essence. Son premier soin fut de bannir de son domaine tout élément étranger, d'écarter la poésie de son langage, d'organiser la science dans son ensemble et toutes ses parties, de créer des formules exactes et précises. Dans ce but, il donna pour base à la philosophie la logique : c'est là ce qui constitue principalement l'originalité de son système; mais il faut bien saisir son point de

La logique d'Aristote est une analyse des formes de la pensée et du nnement telles qu'elles sont exprimées dans le langage. La logique ant reprend et continue l'œuvre d'Aristote, c'est une analyse des es de l'entendement et de la raison, considérées dans l'esprit humain ême; mais ces formes et ces lois sont celles de la raison humaine, n'ont qu'une valeur subjective. Pour Hegel, au contraire, ces idées formes, au lieu d'être de pures conceptions de notre esprit, sont is et les formes de la raison universelle. Elles ont une valeur abso- c'est la pensée divine qui se développe conformément à ces lois né- ires. Les lois de l'univers sont leur manifestation et leur réalisation; nde est la logique visible. Hegel refait donc le travail d'Aristote et ant, mais dans un autre but, celui d'expliquer, à l'aide de ces for- s, Dieu, la nature et l'homme. D'un autre côté, la logique de He- 'est pas, comme celle d'Aristote et de Kant, une simple juxtaposition ie succession d'idées et de formes; elle représente le développement pensée universelle dans son évolution et son mouvement progres- comme constituant un tout organique et vivant. Il part de l'idée la simple et la suit à travers ses oppositions, dans tous ses développe- its jusqu'à ce qu'elle atteigne à sa forme dernière. Ainsi ces formules raites contiennent le secret de l'univers, c'est la science *à priori* et ibregé. Toutes les parties du système de Hegel ont pour base et r lien la logique et elles sont enchaînées avec un art et une vigueur prit admirables. D'ailleurs, indépendamment du système, les ouvra- de Hegel abondent en vues aussi neuves que profondes sur tous les its qui intéressent la science, la religion, le droit, les beaux-arts, hilosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie.

a philosophie de Hegel, nous n'hésitons pas à le dire, est loin de voir remplir les hautes destinées qu'elle s'est promises, et de mettre ux débats qui ont divisé jusqu'ici les écoles philosophiques. Elle est de répondre aux besoins de l'âme humaine et même de satisfaire plétement la raison. On lui a justement reproché d'avoir son prin- dans une abstraction logique, de mépriser l'expérience et la méthode érimentale, de vouloir tout expliquer *à priori*, de faire violence aux et à l'histoire, d'avoir une confiance exagérée dans ses formules sou- t vides et dans ses principes hypothétiques, d'affecter un ton dog- ique, de s'envelopper dans l'obscurité de son langage. On a surtout qué ce système par ses conséquences religieuses et morales. Un ı qui d'abord n'a pas conscience de lui-même, qui crée l'univers et lre admirable qui y règne sans le savoir, qui successivement devient éral, plante, animal et homme, qui n'acquiert la liberté que dans manité et les individus qui la composent, qui souffre de toutes les ffrances, meurt et ressuscite de toutes les morts, de celle de l'in- e écrasé sous l'herbe comme de celle de Socrate et du Christ, n'est le Dieu qu'adore le genre humain. L'immortalité de l'âme, quand la t anéantit la personne et fait rentrer l'individu dans le sein de l'es- universel, est une apothéose qui équivaut pour l'homme au néant. atalisme est également renfermé dans ce système, qui confond la rté avec la raison et qui d'ailleurs explique tout dans le monde par lois nécessaires, qui n'établit pas de différence entre le fait et le droit, e ce qui est réel et ce qui est rationnel. Avec de pareils principes,

il est inutile de vouloir expliquer les dogmes du christianisme, et de chercher l'alliance de la religion et de la philosophie. Aussi, après la mort de Hegel, la division a éclaté au sein de son école, et plusieurs de ses disciples, tirant les conséquences que le maître s'était attaché à dissimuler, se sont mis à attaquer ouvertement le christianisme.

Qu'on ne s'imagine pas cependant qu'il suffit, pour renverser un système, de l'accabler sous ses conséquences. Ce droit est celui du sens commun, mais la position des philosophes est tout autre : un système ne se retire que devant un système supérieur, et encore faut-il que celui-ci lui fasse une place dans son propre cadre. Pour le remplacer, il faut le dépasser, et, avant tout, compter avec lui, le juger; or jusqu'ici un semblable jugement n'a pas été porté sur la philosophie de Hegel. En Allemagne, toutes les tentatives qui ont été faites pour y substituer quelque chose qui eût un sens et une valeur philosophiques ont été impuissantes. Un seul homme pouvait l'entreprendre, et sa réapparition sur la scène du monde philosophique a excité la plus vive attente. Mais on ne joue pas deux grands rôles; ce serait là en particulier un fait nouveau dans l'histoire de la philosophie. Schelling, avant de condamner son ancien disciple, a été obligé de se condamner lui-même; puis il lui a fallu se recommencer, ce qui est plus difficile, pour ne pas dire impossible. D'ailleurs la méthode qu'il a choisie ne pouvait lui assurer un triomphe légitime. Ce n'est pas avec des phrases pompeuses et de magnifiques paroles que l'on réfute une doctrine aussi fortement constituée que celle de Hegel. Les anathèmes ne sont pas des arguments. Ces foudres d'éloquence ont frappé à côté, et le monument est resté debout. Il fallait se faire logicien pour attaquer la logique de Hegel, qui est son système tout entier.

Schelling, cependant, a touché la plaie de la philosophie allemande, l'abus du raisonnement et le mépris de l'observation. Il a reconnu le rôle nécessaire de l'expérience et de la méthode expérimentale; mais, au lieu d'entrer dans cette voie et de montrer l'exemple après avoir donné le précepte, il s'est mis à faire des hypothèses et à construire de nouveau un système *à priori*, dont malheureusement les conséquences ne sont pas plus d'accord avec la religion et les croyances morales du sens commun, que celles de la doctrine qu'il a voulu remplacer. L'école hégélienne peut lui renvoyer ses accusations de fatalisme et de panthéisme.

Dans cette revue rapide, bien des noms ont dû être omis. Nous ne pouvons cependant refuser une place à quelques esprits distingués, qui ont su se faire un système propre, sans parvenir à fonder une école. Parmi eux nous rencontrons, en première ligne, Herbart et Krause. Le premier, d'abord disciple de Kant, puis de Fichte, chercha ensuite à se frayer une route indépendante. Il entreprit d'appliquer les mathématiques à la philosophie, et de soumettre au calcul les phénomènes de l'ordre moral. Il part de cette hypothèse, que les idées sont des forces, et réduit la vie intellectuelle à un dynamisme : pensée fausse et arriérée, méthode stérile, dernier abus de l'abstraction dans un successeur de Kant et de Fichte. Cependant Herbart a développé son principe avec beaucoup d'esprit et un remarquable talent de combinaison. Ses ouvrages contiennent des observations fines et des vues ingénieuses.

ır ce qui est de Krause, quoiqu'il n'ait pas manqué d'originalité sur grand nombre de points, son système se rapproche beaucoup de ıi de Schelling. Il partage l'univers en deux sphères, qui se pénè-ıt mutuellement : celle de la nature et celle de la raison, au-dessus quelles se place l'Etre suprême, l'Eternel. On reconnait là une va-ıte du système de l'identité. Krause d'ailleurs, pas plus que Schel-, n'a donné une exposition régulière et complète de sa philosophie.

)ue concluerons-nous de cet exposé général? d'abord nous recon-trons l'importance du mouvement philosophique qui s'est accompli Allemagne depuis soixante ans. On ne peut nier que tous les grands blèmes qui intéressent l'humanité n'aient été agités par des hommes ne haute et rare intelligence; que des solutions nouvelles et impor-tes n'aient été proposées, des vues fécondes émises, des travaux narquables exécutés sur une foule de sujets et dans toutes sortes de ections; que ces idées n'aient exercé une grande influence sur toutes productions de la pensée contemporaine. Mais ces systèmes sont loin satisfaire les exigences de l'esprit humain et les besoins de notre oque. Une admiration aveugle serait aussi déplacée qu'un injuste dé-in; il nous siérait mal, à nous en particulier, de nous laisser aller à ngouement et à une imitation servile, quand l'insuffisance de ces trines est reconnue par les Allemands eux-mêmes. Il faut donc que philosophie se remette en marche, attentive à éviter les écueils contre quels elle est venue tant de fois échouer, et qui sont, pour la philo-hie allemande en particulier, l'abus des hypothèses, de la logique et raisonnement *à priori*, le mépris de l'observation et de l'expérience. ns l'avenir philosophique qui se prépare, il est permis d'espérer un rôle important est réservé à la France. Le génie métaphysique pas été refusé aux compatriotes de Descartes et de Malebranche. En re, pourquoi la sévérité des méthodes positives, pourquoi les qualités distinguent l'esprit français, la justesse, la netteté, la sagacité, oignement pour toute espèce d'exagération, le sentiment de la me-e, c'est-à-dire du vrai en tout, l'amour de la clarté, ne seraient-s pas aussi, dans la philosophie, les véritables conditions de succès? pinion contraire tournerait contre la philosophie elle-même. Mais ıs répèterons, au sujet de la philosophie allemande en général, ce nous avons dit plus haut du dernier de ses systèmes : pour la dé-ser il faut la connaître, et par conséquent l'étudier sérieusement; il t se placer au point où ces philosophes ont conduit la science.

AMAFANIUS, l'un des premiers auteurs latins qui aient écrit sur philosophie et fait connaître à son pays la doctrine d'Epicure. C'est it-être à cette circonstance qu'il faut attribuer la faveur que ce sys-ıe rencontra tout d'abord chez les Romains. Nous ne connaissons ıafanius que par les ouvrages de Cicéron, qui lui reproche à la fois nperfection de son style et de sa dialectique (*Acad.*, lib. I, c. 2; *Tusc.*, IV, c. 3; *Ib.*, lib. II, c. 3), mais ne nous apprend rien de sa biographie des idées qu'il peut avoir ajoutées à celles de son maître.

AMAURY, AMARICUS, AMALRICUS, ELMERICUS, né environs de la ville de Chartres, vers la fin du XII[e] siècle, avait fré-

quenté les écoles de Paris, et s'était rapidement élevé au rang des maîtres les plus habiles dans la dialectique et les arts libéraux. Doué d'une hardiesse d'esprit tout autrement remarquable que les premiers novateurs du siècle précédent, il paraît avoir conçu un vaste système de panthéisme, qu'il formulait dans les propositions suivantes : « Tout est un, tout est Dieu, Dieu est tout; » ce qui le conduisait à regarder le Créateur et la créature comme une même chose, et à soutenir que les idées de l'intelligence divine créent tout à la fois et sont créées. Variant l'expression de sa pensée, il disait encore que la fin de toutes choses est en Dieu, entendant par là que toutes choses doivent retourner en lui pour s'y reposer immuablement et former un être unique et immuable (Muratori, *Rerum Ital.* t. III, p. I, col. 481; Gerson, *Opp.*, t. IV; Boulay, *Hist. Acad. Paris.*, t. III, p. 23 et 48). Il est également impossible d'admettre qu'on a faussement attribué ces principes à Amaury, comme le soupçonne Brucker (*Hist. crit. phil.*, t. III, p. 688), et de n'y voir que le simple résultat de ses méditations personnelles, comme on pourrait le conclure d'un passage de Rigord, historien contemporain, qui nous dit qu'Amaury suivait sa méthode propre, et pensait entièrement d'après lui-même (cité par M. de Gérando, *Histoire comparée des systèmes*, 4 vol. in-8°, Paris, 1822, t. IV, p. 425); mais c'est une question de savoir où il avait puisé des doctrines si contraires à l'esprit de son siècle. Quelques-uns veulent qu'il en ait trouvé le germe dans la métaphysique d'Aristote; et, pour qui a étudié cet ouvrage et connaît l'esprit du péripatétisme, une telle conjecture admise, il est vrai, au XIIIe siècle, sera sans doute peu fondée. Il y aurait moins d'invraisemblance, selon nous, dans l'opinion de Thomasius (*Orig. hist. phil.*, n. 39), qui attribue les erreurs d'Amaury à l'influence de Scot Erigène. Cependant peut-être en doit-on plutôt chercher la véritable source dans quelques ouvrages récemment traduits, comme le livre *de Causis*, et le traité d'Avicebron intitulé *Fons Vitæ*, ainsi que M. Jourdain le présume (*Rech. sur l'âge et l'orig. des trad. latines d'Aristote*, in-8°, Paris, 1819, p. 210). Les étranges doctrines d'Amaury étaient en opposition trop ouverte avec l'orthodoxie, pour ne pas soulever une réprobation universelle. Le pape Innocent III les condamna en 1204; Amaury fut obligé de se retirer dans un monastère, où il mourut en 1205; après lui, sa mémoire fut proscrite; et, en 1209, un décret du concile de Latran ordonna que son tombeau fût ouvert et ses cendres dispersées. Malgré cette persécution, la doctrine d'Amaury trouva des partisans, qui la poussèrent rapidement à ses dernières conséquences. Suivant eux, le Christ et le Saint-Esprit habitaient dans chaque homme et agissaient en lui; d'où il résultait que nos œuvres ne nous appartiennent pas, et que nous ne pouvons nous imputer nos désordres. Ils niaient, d'après cela, la résurrection des corps, le paradis et l'enfer, déclarant qu'on porte en soi le paradis, quand on possède la connaissance de Dieu, et l'enfer quand on l'ignore. Ils traitaient de vaine idolâtrie les honneurs rendus aux saints, et n'attachaient, en général, aucune valeur aux pratiques extérieures du culte. Parmi les sectateurs de ces opinions, on cite surtout David, de Dinant (*Voyez* ce nom). M. Daunou a consacré un long article à Amaury dans le tome XVI de l'*Histoire littéraire de France*.

AME. Chez les anciens, et même chez les philosophes du moyen âge, ce mot avait une signification plus étendue et plus conforme à son étymologie, que chez la plupart des philosophes modernes. Au lieu de désigner seulement la substance du moi humain, il s'appliquait sans distinction à tout ce qui constitue, dans les corps organisés, le principe de la vie et du mouvement. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la célèbre définition d'Aristote : « L'âme est la première entéléchie d'un corps naturel, organisé, ayant la vie en puissance (*de Anima*, lib. II, c. 1), c'est-à-dire la force par laquelle la vie se développe et se manifeste réellement dans les corps destinés à la recevoir (*Voyez* le mot ENTÉLÉCHIE). » C'est en partant de la même idée qu'on a distingué tantôt trois, tantôt cinq espèces d'âmes, à chacune desquelles on assignait un centre, un siége et des destinées à part. Ainsi, dans le système de Platon, l'âme *raisonnable* est placée dans la tête, et peut seule prétendre à l'immortalité; l'âme *irascible*, le principe de l'activité et du mouvement, réside dans le cœur; enfin, l'âme *appétitive*, source des passions grossières et des instincts physiques, est enchaînée à la partie inférieure du corps et meurt avec les organes. Cette division est également attribuée à Pythagore, et se retrouve dans plusieurs systèmes philosophiques de l'Orient. Au lieu de trois âmes, Aristote en admet cinq : l'âme *nutritive*, qui préside à la nutrition et à la reproduction, soit des animaux, soit des plantes; l'âme *sensitive*, principe de la sensation et des sens; la force *motrice*, principe du mouvement et de la locomotion; l'âme *appétitive*, source du désir, de la volonté et de l'énergie morale, et enfin l'âme *rationnelle* ou raisonnable. Les philosophes scolastiques, rejetant le désir et la force motrice parmi les simples attributs, les ont de nouveau réduites au nombre trois, à savoir : l'âme végétative, l'âme sensitive ou animale, et l'âme raisonnable ou humaine. D'autres ont reconnu, en outre, une âme du monde.

Mais s'il est vrai qu'il y ait dans tous les êtres organisés et sensibles, et même dans l'univers, considéré comme un être unique, un principe distinct de la matière, vivant de sa propre vie et agissant de sa propre énergie, une âme, en un mot, nous ne pouvons nous en assurer que par la connaissance que nous avons de nous-mêmes; car notre âme est la seule que nous apercevions directement, grâce à la lumière intérieure de la conscience; elle est la seule dont nous puissions découvrir d'une manière immédiate les opérations, les facultés et le principe constitutif. Toute autre existence immatérielle, excepté celle de l'Etre nécessaire, ne peut être connue que par induction ou par analogie, au moyen de certains effets purement extérieurs qui la révèlent, en quelque sorte, à nos sens.

Qu'est-ce donc que l'âme humaine? Il y a deux manières de répondre à cette question, qui, loin de s'exclure réciproquement, ne sauraient, au contraire, se passer l'une de l'autre, et ont besoin d'être réunies pour nous donner une idée complète de notre existence morale. On peut définir l'âme humaine ou par ce qu'elle fait et ce qu'elle éprouve, c'est-à-dire par ses facultés et par ses modes, ou par ce qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire par son essence. Considérée sous le premier point de vue, qui est celui de la psychologie expérimentale, elle est le principe qui sent, qui pense et qui veut ou qui agit librement; c'est elle, en

un mot, qui constitue notre *moi* : car ce fait par lequel nous nous cevons nous-mêmes, et qui nous rend témoins, en quelque sor notre propre existence, la conscience est une partie intégrant élément essentiel, une condition invariable de toutes nos facultés lectuelles et morales. Ne pas savoir que l'on sent, que l'on pens l'on voit, c'est n'éprouver aucune de ces manières d'être.

Arrêtons-nous un peu à cette première définition, et voyons conséquences nous en pouvons tirer. Personne n'osera nier qu'il en nous un principe intelligent, sensible et libre; en d'autres te personne n'osera nier sa propre existence, celle de sa personne, *moi*. Mais dans tous les temps on a voulu savoir si ce moi a une tence propre, immatérielle, bien qu'étroitement unie à des organ s'il n'est qu'une propriété de l'organisme et même un des élément matière, quelque fluide très-subtil, pénétrant de sa substance et vertu les autres parties de notre corps. S'arrêter à la première deux solutions, c'est se déclarer spiritualiste; on donne le nom de rialisme à la solution contraire. Il faut choisir l'une ou l'autre; moins de rester sceptique (et j'entends parler d'un scepticisme quent, obligé de tout nier, jusqu'à sa propre existence), on n échapper à l'alternative de confondre ou de distinguer le moi et nisme. Le panthéisme lui-même ne saurait échapper à cette néc si l'on s'en tient strictement au point de vue où nous venons d placer, au point de vue de la pure psychologie. En effet, que l' garde toutes les existences comme des modes fugitifs d'une sub unique, cela ne change rien au rapport du moi et de l'organisme. t-on que le moi est une partie, un effet, une simple propriété d ganes? on sera matérialiste, comme l'a été Straton de Lamp Soutiendra-t-on que le moi et l'organisme sont deux forces, ou parler le langage du panthéisme, deux formes de l'existence tout distinctes, bien qu'étroitement unies entre elles? alors on rentrer le spiritualisme; et si l'on se refuse à l'admettre avec toutes ses quences, on en aura du moins consacré le principe. Remarquo outre, que le matérialisme et le spiritualisme ne sont point deu tèmes également exclusifs que l'on puisse unir dans un point plus large et plus vrai. Le spiritualiste ne nie point l'existence matière, il ne songe à mettre en doute ni les phénomènes ni les tions, ni la puissance de l'organisme; mais le matérialiste ne ve corder aucune part à l'esprit, il refuse au moi toute existence p pour en faire un effet, une propriété ou une simple fonction orga Cette seule différence pourrait déjà nous faire soupçonner de qu est la vérité, à l'appui de laquelle nous pourrions appeler aussi t nobles instincts de notre nature, toutes les croyances spontan genre humain. Mais la science ne se contente pas de probabilité vagues aspirations : il lui faut des preuves.

Il n'existe point de preuves plus solides, ou du moins plus i diates de l'immatérialité du moi, c'est-à-dire de l'existence mê l'âme, que celles qu'on a tirées de son unité et de son identité. unité, point de conscience; et sans conscience, comme nous l'avo montré plus haut, point de pensée, point de facultés intellectue morales; en un mot, point de moi; car, je ne suis à mes propres

qu'autant que je sens, que je connais ou que je veux; et réciproquement je ne puis sentir, penser ou vouloir, qu'autant que je suis, ou que l'unité de ma personne subsiste au milieu de la diversité de mes facultés, et de la variété infinie de mes manières d'être. Cette unité n'est point purement nominale ou composée, ce n'est pas un même nom donné à plusieurs éléments, à plusieurs existences réellement distinctes, ni une pure abstraction comme celles que nous créons à l'usage des sciences mathématiques; c'est une unité réelle, c'est-à-dire substantielle, puisqu'elle se sent vouloir, agir, et agir librement; c'est, de plus, une unité indivisible, puisqu'en elle se réunissent et subsistent en même temps les idées, les impressions les plus diverses et souvent les plus opposées. Par exemple, quand je doute, je conçois simultanément l'affirmation et la négation; quand j'hésite, je suis partagé entre deux sollicitations contraires, et c'est encore moi qui décide. Enfin le même moi se sent tout entier, il a conscience de son unité indivisible dans chacun de ses actes, aussi bien que dans leur ensemble. La quantité de mon être, s'il m'est permis de parler ainsi, ne varie pas, soit que j'éprouve une sensation ou un sentiment, soit que je veuille, que je perçoive ou que je pense. Est-ce là ce que nous offre l'organisme? Nous y trouverons précisément les caractères opposés. Dabord la matière dont nos organes sont formés ne peut jamais être qu'une unité nominale, qu'un assemblage de plusieurs corps parfaitement distincts les uns des autres, et divisibles à leur tour comme la masse tout entière. Cet argument, quoique très-ancien, n'a jamais été attaqué de face et ne peut pas l'être. Il semble, au contraire, que les plus récentes hypothèses du matérialisme aient voulu lui donner plus de force, en admettant pour chaque faculté, pour chacun de nos penchants et pour chaque ordre d'idées, une place distincte dans le centre de l'organisme. Si maintenant l'on considère séparément la masse encéphalique, dans laquelle on a voulu nous montrer la substance même de notre moi, on verra combien elle se prête peu à cette substitution. Non-seulement elle se partage en trois grandes parties, en trois autres masses parfaitement distinctes l'une de l'autre, et dont chacune est prise pour le siége de certaines fonctions particulières; mais il faut remarquer encore que le plus important de ces organes, le cerveau proprement dit, est réellement double; car chacun de ses deux lobes est exactement semblable à l'autre; il donne naissance aux mêmes nerfs, il communique avec les mêmes sens et reçoit de ceux-ci les mêmes impressions. Cette dualité est-elle compatible avec l'unité de notre personne, avec l'unité qui se manifeste dans chacune de nos pensées, dans chacun de nos actes, dans chacun des modes de notre existence? En vain ferez-vous converger vers un centre commun tous les nerfs qui enlacent notre corps, et dont les uns sont les conducteurs de la sensation, les autres les agents de la volonté; ce centre ne sera jamais l'unité; il faudra toujours reconnaître autant de corps distincts qu'il y a d'éléments constitutifs, autant de places différentes qu'il y a de nerfs qui en partent ou qui s'y réunissent. Mais il n'en est pas ainsi; les plus récentes découvertes en physiologie nous apprennent que les agents physiques du mouvement ont un autre centre, une autre origine que les nerfs de la sensation. 2° Nous n'avons pas seulement conscience d'un seul moi, d'un moi toujours un

au milieu de la variété de nos modes et de nos attributs; nous savons aussi être toujours la même personne, malgré les manifestations si diverses de nos facultés et la rapide succession des phénomènes de notre existence. Notre identité ne peut pas plus être mise en doute que notre unité; elle n'est pas autre chose que notre unité elle-même, considérée dans le temps, considérée dans la succession au lieu de l'être dans la variété; et si on voulait la nier malgré l'évidence, il faudrait nier en même temps le souvenir, par conséquent la pensée, car il n'y a pas de pensée, pas de raisonnement, pas d'expérience, sans souvenir; il faudrait nier aussi la liberté, qui est impossible sans l'intelligence, et les plus nobles sentiments du cœur, dont le souvenir, c'est-à-dire dont l'identité de notre personne est la condition indispensable. Nos organes, au contraire, ne demeurent les mêmes ni par la forme ni par la substance. Au bout d'un certain nombre d'années, ce sont d'autres molécules, d'autres dimensions, d'autres couleurs, un autre volume, une autre consistance, un autre degré de vitalité, et l'on peut dire sans exagération, d'autres organes qui ont pris la place des premiers. Ainsi notre corps se dissout et se reforme plusieurs fois durant la vie, tandis que le moi se sait toujours le même et embrasse dans une seule pensée toutes les périodes de son existence. Ce fait, si étrange qu'il paraisse, n'est pas une hypothèse imaginée par le spiritualisme, c'est le résultat des plus récentes découvertes et des expériences les plus positives; c'est un témoignage que la physiologie rend au principe même de la science psychologique.

Aux deux preuves que nous venons de citer nous ajouterons une observation générale qui servira peut-être à les compléter et à séparer plus nettement le moi de l'organisme. Si les actes de l'intelligence et les phénomènes du sens intime n'appartiennent pas à un sujet distinct, ils rentrent nécessairement dans la physiologie, ils deviennent, aux termes de cette science, de simples fonctions du cerveau. Or, il n'existe pas la moindre analogie entre les actes, entre les phénomènes dont nous venons de parler, et des fonctions purement organiques. Celles-ci, quoi qu'on fasse, ne sauraient être connues sans les organes, sans les instruments matériels qui les exécutent et ne sont elles-mêmes que des mouvements matériels. Qui pourrait se faire une idée exacte, une idée scientifique de la respiration sans savoir ce que c'est que les poumons? Qui pourrait se représenter la circulation sans savoir ce que c'est que le cœur, les artères et les veines; ou la nutrition sans avoir étudié aucun des organes qui y concourent? Il en est de même des organes sensitifs, par exemple de la vue et de l'ouïe, quand on a distingué leurs fonctions réelles, leur concours physiologique, de la sensation et de la perception qui les accompagnent. Tout au contraire, nous pouvons acquérir par l'observation intérieure une connaissance très-approfondie, très-analytique de nos facultés intellectuelles et morales, et du sujet même de ces facultés, c'est-à-dire du moi considéré comme une personne, en même temps que nous serons dans la plus entière ignorance de la nature et des fonctions du cerveau. La sensation elle-même peut être connue dans son caractère propre, dans son élément psychologique, dans le plaisir ou la douleur qu'elle apporte avec elle, indépendamment de ses conditions matérielles ou de ses rapports avec le sys-

rveux. Sans doute, ce serait une manière très-incomplète l'homme et sa condition pendant la vie, que de l'isoler ainsi de sa conscience, en fermant les yeux sur tous les liens qui nt à la terre, sur toutes les forces qui limitent la sienne et dont rs lui est nécessaire pour remplir le but de son existence. Mais, e trompant sur leurs limites, en ignorant leurs conditions exté- t leurs rapports avec le monde physique, il n'en connaîtrait s la vraie nature de ses facultés, de ses modes et de son être ent dit, de ce qui constitue son moi. Nous nous empressons que cette connaissance il la demanderait en vain à l'étude et de l'encéphale, et en général à des expériences faites sur es.

les faits que nous avons empruntés de la physiologie, et qui ennent pas directement à notre sujet, qui ne nous éclairent ture de l'âme que par les contrastes, en nous montrant dans ne des caractères tout opposés, tout ce que nous avons dit résent ne sort pas du cercle de la psychologie, ou de l'obser- conscience. En effet, comme nous l'avons démontré plus haut, la conscience que nous connaissons immédiatement et l'unité ité du moi. Sans ces deux conditions la conscience elle-même possible, et elle les réfléchit dans chacun des faits qu'elle nous ssi bien que dans le moi tout entier. Or, l'unité et l'identité du sent pour le distinguer des organes et de la matière en général. c par un excès de timidité qu'un philosophe moderne (Jouffroy, les *Esquisses de philosophie morale*), d'ailleurs plein d'éléva- éfenseur des plus nobles doctrines, a voulu placer en dehors chologie et des faits de conscience la question que nous venons dre. C'est là un tort sans doute, mais un tort purement lo- ont on n'a pu, sans hypocrisie, faire un crime à l'auteur et à la ie elle-même.

rai, cependant, que l'âme n'est pas contenue tout entière dans mbe sous la conscience ou dans le moi; elle est bien plus que ans en être essentiellement distincte; car le moi n'est que l'âme à une certaine expansion de ses facultés, à un certain degré festation qui peut être retardé ou suspendu par la prédomi- e l'organisme, sans qu'il en résulte aucune interruption dans ce même de notre principe spirituel. Essayez, en effet, d'ad- e contraire; supposez, pour un instant, l'identité absolue de du moi; vous aurez aussitôt contre vous les plus formidables s du matérialisme. Où était votre âme pendant votre première , quand vous n'aviez pas encore la conscience de vous-même, oute votre existence intérieure était bornée à quelques vagues ns dont le sujet, l'objet et la cause se trouvaient confondus dans es ténèbres? Que devient cette âme dans l'évanouissement, léthargie, dans le sommeil sans rêves, dans l'idiotisme et la e? Mais si, d'une part, je suis obligé de croire à mon identité à la condition même de mon existence; si, d'une autre part, il vé par l'expérience que le fait sans lequel il n'y a plus de moi, conscience peut rester absente, s'évanouir et s'éclipser, il est qu'il faut étendre au delà de la conscience et du moi le principe

constitutif de mon être, c'est-à-dire mon âme, dont l'idée m'est fournie par la raison dans un fait de conscience. De là la nécessité, comme nous l'avons dit en commençant, d'ajouter à la définition psychologique de l'âme, ou à la simple énumération de ses facultés, une autre définition plus élevée, ayant pour but de nous faire connaître son essence, son principe constitutif et vraiment invariable.

Ceux qui ont confondu l'âme tout entière avec le moi, ont dû nécessairement se tromper sur son essence; car, dans le cercle étroit où ils se sont renfermés, ils ne pouvaient rencontrer que les facultés et les modes dont nous avons immédiatement conscience, c'est-à-dire, pour parler la langue de l'école, des propriétés et des accidents, des faits variables ou de simples abstractions. Aussi, les uns ont-ils cru voir l'essence de l'âme dans la pensée : tels sont tous les philosophes de l'école cartésienne; les autres, nous voulons parler de Locke et de Condillac, l'ont cherchée dans la sensibilité, et dans un seul mode de la sensibilité, dans la sensation; enfin un penseur plus récent, Maine de Biran, a tenté de la ramener à l'acte de volonté, à la volition proprement dite, désignée sous le nom d'effort musculaire. Les conséquences qui résultent de chacune de ces opinions (car ce n'est pas ici le lieu de les soumettre à un examen plus approfondi) achèvent de nous démontrer combien il est nécessaire d'étendre au delà des limites de la conscience le principe réel ou l'essence invariable de notre âme. En effet, avec Descartes, notre pensée finie, sans autre *substratum* qu'elle-même, c'est-à-dire que les idées, devient nécessairement un mode de l'intelligence infinie et une manifestation passive de l'essence divine. La première moitié de cette conséquence a été reconnue par Malebranche, et la conséquence tout entière par Spinoza. Avec le système de Condillac, qui est sans contredit la plus complète, ou du moins la plus franche expression du sensualisme, toute unité disparaît, la conscience de notre identité est une illusion, l'activité en général, et, à raison plus forte, l'activité libre, ne peut être admise que par une flagrante inconséquence; il ne reste plus, en face de la conscience, que des modes fugitifs et involontaires; le moi devient *une collection de sensations*. La troisième opinion est sans doute bien plus près de la vérité, mais ce n'est pas elle encore; car, soit qu'il s'agisse de l'acte volontaire ou de la volonté elle-même, il est impossible que nous y trouvions l'essence, le principe constitutif de notre âme, le fond identique et invariable de notre être : l'acte de volonté, la volition ou l'effort musculaire est un simple phénomène, un mode variable et fugitif, bien que nous en soyons les auteurs. Un acte n'est certainement pas identique à un autre acte, et la volonté, c'est-à-dire une faculté du moi, un certain mode d'activité qui exige la plus parfaite conscience, est sujette à des interruptions et à des absences. Elle n'existe pas, ou, ce qui revient au même, elle ne se révèle pas encore dans le nouveau-né; elle est absente dans la léthargie et le sommeil profond; elle manque entièrement chez l'idiot.

Il ne suffit pas de démontrer que l'âme ne peut être contenue tout entière ni dans le moi, ni dans aucune des facultés du moi; il faut encore, en prenant pour guide la raison à la place de la conscience qui nous fait défaut, que nous sachions positivement ce qu'elle est, j'en-

tends en elle-même, dans son principe le plus intime. D'abord elle est comme le moi une et identique ; car l'unité et l'identité de notre personne, quoique connues d'une manière immédiate, ne sont pas simplement des faits de conscience, mais les conditions internes, les conditions absolues de ces faits et du moi lui-même. Or de telles conditions, je veux dire de telles qualités, ne peuvent avoir leur siége que dans le principe réel, dans le véritable centre de notre existence. Mais cela n'est pas assez : l'unité, par elle-même, n'est qu'une abstraction, et l'identité, comme nous l'avons démontré précédemment, n'est que la persévérance de l'unité, ou l'unité continue. Rien n'existe véritablement, rien ne sort du cercle des abstractions ou des apparences, que ce qui agit ou en soi ou hors de soi ; ce qui a quelque vertu, quelque pouvoir, en un mot, ce qui est une cause efficiente. Or toute cause distinguée de ses actes, distinguée de ses modes ou de ses différents degrés d'activité, c'est ce qu'on appelle une force. Donc, l'âme est une force indivisible et identique, c'est-à-dire immatérielle; une force susceptible de sentiment, d'intelligence et de liberté, quoiqu'elle n'ait pas toujours la jouissance ou la possession actuelle de ses facultés ; par là enfin elle est aussi une force perfectible, et nul n'oserait fixer la limite où cette perfectibilité s'arrête ; car, d'une part, l'expérience, lorsque nous n'avons pas renoncé à nous-mêmes, nous montre toujours en avance sur le passé, et de l'autre la raison, la conception de l'idéal et de l'infini, nous ouvre un champ sans bornes dans l'avenir. Cette théorie, nous avons hâte de le dire, n'est pas nouvelle; elle était dans la pensée de Platon quand il définissait l'âme *un mouvement qui se meut lui-même*, κίνησις ἑαυτὴν κινοῦσα (*Leg.*, lib. x) ; elle était entrevue par Aristote, quoiqu'il ait compris très-imparfaitement, dans l'homme, la distinction de l'organisme et du principe spirituel. Elle a été surtout développée par Leibnitz, dont le tort est de l'avoir appliquée, d'une manière absolue, à tous les objets de l'univers. Enfin, grâce à des travaux plus récents, elle est devenue l'une des bases de la psychologie moderne.

Nous pourrions sur-le-champ démontrer l'immortalité de l'âme comme une conséquence immédiate de son caractère métaphysique, de son immatérialité, de sa perfectibilité indéfinie; mais, la preuve de ce dogme important ne pouvant être complète sans l'appui de certains principes et de certains faits qui ne seraient point ici à leur place, nous avons cru nécessaire d'y consacrer un article à part (*Voyez* Immortalité). Nous nous bornerons, dans celui-ci, à passer en revue les diverses questions auxquelles a donné lieu l'idée d'une âme immatérielle unie à un corps, et à indiquer sommairement les résultats de ces recherches plus ou moins utiles à la science.

1°. On a demandé comment l'âme et le corps, l'esprit et la matière, si complétement différents l'un de l'autre, peuvent cependant agir l'un sur l'autre ; comment, sans étendue, par conséquent sans occuper aucun point de l'espace, le moi devient la cause de certains mouvements des organes, et les organes de certaines sensations du moi, qui devrait, par sa simplicité indivisible, être entièrement à l'abri de leur grossière influence? Différents systèmes ont été imaginés pour résoudre cette question : les uns ont eu recours à une substance intermédiaire, à un être d'une double nature, qui, tenant à la fois de l'âme et du corps,

peut servir de médiateur entre ces deux principes opposés. Cet être imaginaire a reçu le nom de *médiateur plastique*. Mais on le reconnaît aussi dans les *esprits animaux*, admis par les physiologistes et les philosophes du XVIIe siècle, dans l'*archée* de Van-Helmont et la *flamme vitale* de Willis. Les autres, ne voyant aucun lien possible entre l'esprit qu'ils faisaient consister exclusivement dans la pensée, et la matière à laquelle ils donnaient pour essence l'étendue, se sont adressés à l'intervention divine pour exciter dans l'âme les phénomènes correspondants aux divers états du corps, et dans le corps les mouvements nécessaires pour exécuter ou traduire aux yeux les pensées de l'âme. Telle est, en substance, le système des *causes occasionnelles*, dont l'invention appartient à l'école cartésienne. Leibnitz, ainsi que Descartes, établit un abîme entre les deux principes de la nature humaine; il va même jusqu'à nier d'une manière générale toute influence d'une substance finie sur une autre. Mais, croyant au-dessous de la sagesse et de la majesté divines d'intervenir directement dans tous les phénomènes de notre existence, il a imaginé que dès l'instant où ils furent créés, l'âme et le corps ont été tellement organisés, que les phénomènes de l'un fussent en accord parfait avec les phénomènes de l'autre. Ce sont deux pendules fabriquées avec tant d'art, qu'elles marchent toujours ensemble et n'offrent jamais la plus petite différence dans l'indication des heures. Voilà ce qu'on a appelé le système de l'*harmonie préétablie;* système qui n'est qu'une simple application de celui des monades. Enfin, la plupart des philosophes spiritualistes se sont contentés d'admettre, sans l'expliquer, l'influence naturelle (*influxum physicum*) que les deux substances exercent l'une sur l'autre. Mais ce n'est pas là, comme on l'enseigne presque généralement, un système de plus; c'est simplement l'expression du fait dont on a cherché à se rendre compte. Quant aux trois opinions précédentes, il n'est pas difficile d'apercevoir au premier coup d'œil ce qu'elles ont de faux et d'imaginaire. La première ne fait qu'ajouter au fait qu'il s'agit d'expliquer une hypothèse tout aussi inexplicable. Les deux autres, non moins arbitraires, ont en outre le tort de supprimer la liberté humaine et de rendre Dieu responsable de toutes nos actions. Toutes trois sont en opposition directe avec le témoignage de la conscience; car c'est pour moi une conviction intime, indestructible, un fait aussi évident que celui de mon existence, que ma volonté est la vraie cause, la cause immédiate de certains mouvements de mon corps, et que, d'un autre côté, les impressions de mes sens sont transmises jusqu'à mon intelligence et à ma sensibilité. La physiologie me désigne les organes qui concourent à cette opération, et me prouve par de nombreuses expériences que leur destruction entraîne avec elle celle des phénomènes dont ils sont les agents. Si l'on veut maintenant respecter les faits sans renoncer à comprendre le mystérieux commerce de l'âme et du corps, on y parviendra peut-être en se pénétrant de cette idée que l'essence, le principe constitutif de la matière ne consiste pas plus dans l'étendue que l'essence de l'âme dans les phénomènes si fugitifs de la conscience. En effet, quand nous voulons faire de l'étendue autre chose qu'un phénomène, quand nous voulons en faire le principe de la réalité extérieure et la réduire à ses éléments les plus simples, aussitôt elle fuit devant nous comme une

ombre vaine; elle échappe à la fois à nos sens et à notre raison par sa divisibilité infinie. Je dis sa divisibilité infinie; car nous ne pouvons pas en admettre une autre. Là où cesse la divisibilité, cesse également l'étendue et par conséquent la matière. Non, la matière est une force, ou plutôt un système de forces subordonnées les unes aux autres, et se manifestant dans l'espace sous des formes étendues et divisibles comme l'âme se manifeste par des faits de conscience. Mais il ne s'agit pas ici de la matière en général; il est question d'un corps organisé et vivant : car ce n'est que sur un tel corps que l'âme peut exercer une action immédiate. Or, partout où se montrent l'organisation et la vie, il y a des formes intelligibles et des principes immatériels. *Voyez* MATIÈRE, VIE, FORCE, etc.

2°. On a demandé dans quelle partie du corps la substance spirituelle avait en quelque sorte fixé sa demeure, ou, pour me servir des termes consacrés, quel était le siége de l'âme. Jusqu'à ces derniers temps, les philosophes et les médecins se sont montrés très-occupés de cette question. Ceux qui reconnaissaient plusieurs âmes, par exemple Platon, Pythagore et leurs disciples, admettaient pour chacune d'elles un siége différent. Ainsi, comme nous l'avons déjà dit, l'âme raisonnable était placée dans le cerveau, l'âme irascible dans la poitrine, et l'âme concupiscible ou sensitive dans le bas-ventre. Aristote seul, regardant le cerveau comme un organe très-froid, destiné seulement à rafraîchir le cœur par les vapeurs qu'il en faisait naître, a renfermé dans ce dernier organe le principe de toute vie et de toute intelligence. Ceux qui se bornaient à une seule âme la logaient dans la poitrine ou dans la tête, selon qu'elle passait à leurs yeux pour le principe de la vie animale ou pour une force tout à fait distincte de l'organisme. Les modernes, non contents de placer l'âme dans le cerveau, ont voulu encore la circonscrire dans une partie déterminée de ce viscère. Descartes avait choisi la *glande pinéale*, sous prétexte qu'elle est seule dans le cerveau, et qu'elle y est comme suspendue de manière à se prêter facilement à tous les mouvements exigés par les phénomènes intérieurs. D'autres, pour des raisons tout aussi péremptoires, ont donné la préférence soit aux *ventricules du cerveau*, soit au *centre oval*, soit au *corps calleux*. Aucune de ces hypothèses n'a pu résister longtemps au sens commun et à l'expérience. Aujourd'hui la question même qui les avait provoquées a disparu complétement. Les philosophes ont la conviction que l'âme, ne pouvant être contenue dans un point particulier de l'espace, ne doit pas non plus être circonscrite dans une partie déterminée du corps; mais qu'elle tient dans sa puissance le corps tout entier et se manifeste par ses mouvements. Les physiologistes ont pensé qu'au lieu d'assigner à l'âme un siége imaginaire, il valait mieux rechercher quels sont les organes par lesquels elle reçoit les impressions du corps et lui fait subir à son tour sa propre influence. C'est ainsi que Bichat a découvert en nous deux sortes de vies parfaitement distinctes : l'une organique, sans conscience; l'autre de relation, accompagnée de conscience et de sensibilité. N'est-ce pas la vie végétative et la vie sensitive des anciens, placées l'une et l'autre au-dessous de l'âme proprement dite? Des expériences plus récentes ont établi une autre distinction non moins digne d'intérêt, celle des nerfs qui servent au mouvement, et des nerfs uni-

quement consacrés à la sensation. Que le cerveau soit le centre et le point de départ de tous ces agents de communication entre les deux principes, c'est encore un fait qui ne saurait être contesté. Mais lorsqu'on a voulu aller plus loin, quand on a voulu assigner à chaque faculté, à chaque ordre d'idées, à chaque direction de l'activité morale, un organe séparé dans l'encéphale, alors on est tombé dans le vieux matérialisme qu'on a vainement essayé de rajeunir par un amas d'anecdotes et de commérages contradictoires, décorés du nom de *phrénologie* (*Voyez* ce mot).

3°. On a demandé d'où vient l'âme, quelle est son origine et de quelle manière elle pénètre dans le corps pour y fixer momentanément sa demeure. La première de ces deux questions ne peut être résolue que par des vues générales sur l'origine des choses, sur l'essence absolue des êtres et les rapports de Dieu avec ses créatures. Il nous est donc impossible de nous en occuper ici, même sous le point de vue historique. Quant à savoir comment s'opère l'association de l'âme et du corps, il existe sur ce sujet plusieurs hypothèses que nous nous bornerons à indiquer sommairement; car le problème en lui-même, conçu comme il l'a été jusqu'à présent, échappe à tous les procédés de la science. Les uns ont pensé que notre vie actuelle n'est que la conséquence d'une vie antérieure; que, par conséquent, toutes les âmes ont existé avant d'appartenir à ce monde, et que chacune d'elles, poussée par une force irrésistible, choisit naturellement le corps dont elle est digne par son existence passée. Ce sentiment, très-répandu en Orient, enseigné par Pythagore, développé avec beaucoup d'éloquence dans les Dialogues de Platon, adopté aussi par quelques Pères de l'Eglise, entre autres par Origène (Huet, *Origeniana,* liv. II, c. 2, quest. 6), est celui qu'on appelle le dogme de la préexistence. Selon les autres, à mesure qu'un corps est sur le point de naître, Dieu crée pour lui une âme nouvelle, et par conséquent le nombre des naissances décide absolument du nombre des âmes. Cette opinion encore avait cours chez plusieurs Pères de l'Eglise, chez les Pélagiens, qui croyaient délivrer par ce moyen la liberté humaine du dogme de la prédestination, et chez tous les philosophes scolastiques, qui avaient la naïveté de la croire parfaitement d'accord avec le système d'Aristote. Ils appliquaient à l'âme ce que ce philosophe a dit de l'intelligence active, à savoir : qu'elle est immortelle et qu'elle vient du dehors (*de Anima,* lib. III, c. 5). Enfin on a imaginé une troisième hypothèse d'après laquelle toutes les âmes, après avoir existé en germe dans notre premier père, se propagent comme les corps par la génération physique. Cette doctrine, soutenue d'abord par Tertullien (*de Anima,* c. 19), reprise ensuite par Luther, qui la trouvait conforme au dogme du péché originel, fut aussi défendue par Leibnitz comme la seule où la philosophie et la théologie pussent se rencontrer. Voici de quelle manière il s'exprime à ce sujet (*Essais de Théod.,* Ire part., § 91) : « Je croirais que les âmes qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé, par conséquent, depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé. » Mais Leibnitz ajoute que des âmes, d'abord purement sensitives ou animales, ne reçoivent la raison qu'à la généra-

tion des hommes à qui elles doivent appartenir. C'est le système général des monades appliqué au principe spirituel de la nature humaine.

4°. On a demandé, enfin, si l'on pouvait reconnaître chez les bêtes comme chez les hommes une âme ou un principe immatériel, quoique voué à la mort, et privé d'un grand nombre de nos facultés. Ici, comme dans les questions précédentes, des solutions très-diverses viennent s'offrir à nous. Nous laisserons de côté les solutions matérialistes, fondées sur une négation absolue du principe spirituel, pour ne parler que de celles qui reconnaissent dans l'homme et au-dessus de lui l'existence de ce même principe. La plus ancienne de toutes est sans contredit le système de la métempsycose qui fait des corps des animaux comme autant de lieux de châtiment pour les âmes humaines. Cependant nous ferons remarquer que, outre ces âmes captives et déchues, condamnées à expier dans une organisation plus grossière les fautes d'une vie antérieure, Pythagore et Platon reconnaissaient aussi chez les bêtes un principe particulier, l'âme sensitive (τὸ ἐπιθυμητικὸν), le même que celui à qui ils confiaient chez l'homme les fonctions de la vie matérielle. Anaxagore n'admettait aucune différence essentielle entre l'âme des animaux et celle des hommes ; ce qui, d'après lui, donnait aux uns et aux autres le mouvement, la sensibilité et la vie, c'était l'intelligence universelle, l'âme du monde, le νοῦς, qui après avoir tiré la nature du chaos, se montra également chez tous les êtres animés dans des proportions analogues à leurs différentes organisations. Aristote, comme nous l'avons déjà dit, reconnaissait sous le nom d'âme autant de principes différents qu'il y a de degrés principaux dans la vie. Il n'admettait donc chez les bêtes qu'une âme *sensitive* et *motrice*, à laquelle il faut joindre l'âme *nutritive*, commune à tous les êtres organisés. Cette opinion, consacrée en quelque sorte par la théologie scolastique, a régné paisiblement jusqu'à l'avénement de la philosophie cartésienne. Descartes, ayant fait consister l'essence dans la pensée, et s'étant imaginé, d'un autre côté, que les fonctions vitales peuvent être expliquées par des lois purement mécaniques, a été naturellement conduit à regarder les animaux comme de vraies machines, comme des automates privés d'instinct et de sensibilité. Les phénomènes que nous observons en eux ne sont que des mouvements produits par les esprits animaux, c'est-à-dire par des corps extrêmement subtils qui se dégagent du sang échauffé par le cœur, se répandent dans le cerveau, de là dans les nerfs, et vont ensuite ébranler les muscles (*Voyez* les *Lettres* de Descartes, principalement les lettres XXVI, XL, XLI, etc.). Le fond de cette hypothèse avait déjà été imaginé par un médecin espagnol du XVI[e] siècle, appelé Gomesius Pereira, auteur d'un ouvrage très-obscur, publié pour la première fois à Médine en 1554, sous le titre bizarre d'*Antoniana Margarita*. Mais il ne fallait rien moins que le génie de Descartes pour donner quelque crédit à un paradoxe aussi étrange. La monadologie de Leibnitz rendit aux bêtes leur âme sensitive; car, lorsque tout dans l'univers est composé de principes spirituels, de monades où la vie et l'intelligence sont plus ou moins développées, il est impossible de ne pas reconnaître chez les animaux une âme inférieure à celle de l'homme. Buffon essaya vainement de réhabiliter le paradoxe cartésien; mais Condillac, dans son traité *des Animaux*, alla trop loin lorsque, en réfutant le célèbre natu-

raliste, il accorda à la brute les mêmes facultés qu'à l'homme, n'établissant entre eux d'autre différence que celle qui résulte de leurs besoins, et ne voyant dans ces besoins eux-mêmes qu'un effet de l'organisation. La psychologie actuelle, exclusivement préoccupée de l'homme, dont la connaissance est pour elle le point de départ de toute philosophie, n'a pas encore eu le temps d'arriver à cette question. Mais, à vrai dire, elle se trouve toute résolue par les éléments que nous fournit notre propre conscience. Si, d'une part, certains faits extérieurs par lesquels se manifestent spontanément les plus grossiers instincts, et les passions de l'homme se montrent aussi chez les animaux, provoqués par les mêmes causes et gouvernés par les mêmes lois; j'entends des causes et des lois physiques; si, d'un autre côté, il est psychologiquement démontré que ni le désir, ni la sensation, ni l'initiative du mouvement ne sauraient appartenir à un sujet divisible et étendu, il est bien évident qu'il faut admettre chez la brute un principe immatériel, une force douée de vie et de sensibilité dont les organes ne sont que les instruments. Cette force, on l'appellera si l'on veut une âme, pourvu qu'on n'oublie pas l'immense intervalle qui la sépare de l'âme humaine; seuls au milieu de ce monde, nous avons en partage la liberté, la raison ou la faculté de l'absolu, la conscience d'une tâche infinie, d'une perfectibilité sans limites, et par conséquent un gage d'immortalité.

Il nous est impossible de joindre à cet article une bibliographie particulière, car la théorie de l'âme fait nécessairement partie de tous les traités et de tous les systèmes de philosophie.

AME DU MONDE. L'idée d'une force immatérielle, mais confondue avec la matière et ne s'étendant pas au delà, lui servant à la fois de principe moteur et de principe plastique, c'est-à-dire lui donnant à la fois le mouvement et cette variété de formes que nous admirons dans la nature, voilà ce que les philosophes ont désigné sous le nom d'âme du monde, et que plusieurs d'entre eux ont substitué à l'idée même de Dieu. Cette hypothèse est presque aussi ancienne que la philosophie. On la trouve d'abord, sous une forme assez obscure, dans le système de Pythagore, qui pourrait bien l'avoir empruntée du panthéisme de l'Orient, en plaçant au-dessus d'elle la conception d'un être vraiment infini. Du système de Pythagore elle a passé dans celui de Platon, où elle prend un caractère plus précis et plus ferme. Platon, ne pouvant concevoir que l'intelligence pure, que la substance des idées éternelles puisse agir directement sur la matière, a placé entre ces deux principes une substance intermédiaire, formée à la fois d'un élément invariable, identique comme l'intelligence (ταυτὸν), et d'un autre qui varie comme les objets sensibles (θάτερον). Il pensait, en outre, que l'univers, étant l'œuvre de l'intelligence suprême, devait être parfait autant que le permet son essence, et que cette perfection, il la possèderait à un plus haut degré s'il était animé que s'il ne l'était pas. C'est ainsi qu'il justifie l'existence et qu'il définit les caractères de l'âme du monde. C'est à elle qu'il confie la tâche de répandre dans toute la nature le mouvement, la sensibilité et la vie. Son action se fait sentir dans le centre du monde; mais elle a aussi des effets particuliers qui s'étendent jusqu'au moindre atome de la matière. Elle est la source de toutes les âmes particulières, qui tirent de son sein leur

substance et leur nourriture. Le rang et les fonctions que Platon a donnés à l'âme du monde, ont été à peu près conservés par l'école d'Alexandrie ; car au-dessus de ce principe, les disciples d'Ammonius reconnaissaient encore l'intelligence, et au-dessus de l'intelligence, l'unité ou le bien. Il n'en est pas de même des stoïciens : dans leur système, l'âme du monde prend la place de Dieu, et, non contents de l'avoir élevée à ce rang sublime, ou plutôt d'avoir abaissé jusqu'à elle l'idée de l'être absolu, ils en font encore une force inséparable de la matière, une force active qui par sa propre énergie imprime aux corps les formes sous lesquelles ils se montrent à nos yeux (*formam mundi informantem*) et constitue ainsi, tout à la fois, le principe moteur et la vertu plastique de l'univers.... *Totosque infusa per artus, mens agitat molem et magno se corpore miscet.* Quand on compare cette opinion à celle de Straton le physicien, on ne voit pas entre elles une grande différence : ce que les disciples de Zénon décorent du nom de Dieu, le philosophe de Lampsaque l'appelle la nature; mais, du reste, il lui laisse absolument le même rôle. « Toute la puissance, disait-il, que l'on attribue aux dieux existe dans la nature. » *Omnem vim divinam in natura sitam esse* (*de Nat. deor.*, lib. I, c. 13). C'est elle qui a fait tout ce qui existe, ou du moins qui a donné une forme à tous les corps de l'univers. Les mouvements sont la seule cause, et les lois la seule règle de tout ce qui arrive (*Acad. quæst.*, lib. II, c. 38). L'hypothèse de l'âme du monde a eu peu de crédit sous le règne de la philosophie scolastique; mais elle reparaît après la renaissance des lettres et de la philosophie ancienne, surtout de la philosophie de Platon. Un peu plus tard elle s'introduit sous une forme nouvelle dans les systèmes de Cornelius Agrippa, de Paracelse, de Van-Helmont et de Henri Morus ; car ce qu'on désigne sous le nom d'*archée*, ce que Henri Morus appelle *principium hylarchicum*, c'est-à-dire le principe universel, agent de tous les phénomènes physiques, véhicule de toutes les propriétés et de tous les mouvements de la matière, cause plastique de toutes les formes de l'organisme, ce n'est pas autre chose que l'âme du monde. On la rencontre aussi, à la même époque, chez quelques théologiens allemands, par exemple chez Amos Comenius et Jean Bayer, qui ont eu la prétention de fonder sur la Bible, mais sur la Bible interprétée à leur façon, un nouveau système de physique. A les en croire, c'est l'âme du monde que l'auteur de la Genèse a voulu désigner par ces paroles : « Et l'esprit de Dieu flottait sur la face des eaux (*Gen.*, c. I, v. 2), cet esprit, qui anime et qui vivifie le monde, qui est la vie elle-même répandue dans toute la nature, *ipsa vita mundo infusa ad operandum omnia in omnibus* (*Physices ad lumen divinum reformatæ synopsis*, in-8°, Leipzig, 1633, p. 29). Ce n'est pas Dieu, mais la première création de Dieu; c'est l'œuvre du Saint-Esprit, comme la matière est l'œuvre de Dieu le Père, et la lumière celle du Fils. Il n'est plus question de rien de semblable dans la philosophie de nos jours.

On voit par ce rapide résumé que l'âme du monde a été comprise de deux manières : chez les uns, elle représente le degré le plus élevé de l'être, elle est mise à la place de Dieu et dégénère en un véritable panthéisme ; chez les autres, elle n'est qu'une production ou une émanation de la puissance divine, et son rôle est de servir d'intermédiaire entre celle-ci et l'univers matériel. La première de ces deux théories,

manifestement contraire à l'idée que nous donnent la conscience et l raison de l'être souverainement parfait, sera suffisamment apprécié dans l'article consacré au panthéisme en général. La seconde est un hypothèse que rien ne justifie; car pourquoi Dieu ne pourrait-il pas agi sur les êtres? ou pourquoi des forces multiples, immatérielles comm celles dont l'expérience et l'induction constatent pour nous l'existence ne pourraient-elles pas suffire à tous les phénomènes de la nature? Qu moyen, enfin, a-t-on de s'assurer que le monde est un être animé qu'indépendamment de la vie particulière de chacun des êtres dont il s compose, il a aussi une vie, une sensibilité à lui, et qu'il forme comm un animal immense dont nous ne sommes que les organes? Ce qu'il y de vrai dans ces rêves justement abandonnés, c'est qu'il règne dans l plan de l'univers une admirable unité, c'est que tout dans son sein s meut, s'enchaîne et se développe dans une harmonie sublime, œuvr d'une intelligence et d'un pouvoir sans bornes.

Voyez d'abord le *Timée* de Platon et le résumé qu'on en a fait sou le nom de *Timée de Locre*. Voir aussi Rechenberg, *Disputatio d mundi anima*, Leipzig, 1678. — Schelling, *de l'Ame du monde*, in-8 Hambourg, 1809 (en all.). — *L'homme et les étoiles*, fragment d'un Histoire de l'âme du monde, par W. Pfaff, in-8°, Nuremb., 1834 (en all.) — Boeck, *Dissertation sur la formation de l'âme du monde*, d'après l *Timée* de Platon, dans les *Etudes* de Daub et de Creuzet. — Ch. Gott Schmidt, l'*Univers et l'âme du monde d'après les idées des anciens* in-8°, Leipzig, 1835 (en all.). — Henri Martin, *Etudes sur le Timée d Platon*, 2 vol. in-8°, Paris, 1840.

AMÉLIUS ou **AMÉRIUS**, disciple de Plotin, florissait vers la fin d IIIᵉ siècle de l'ère chrétienne. Il était né en Etrurie, et s'appelait, de so vrai nom, Gentilianus. C'est probablement afin de marquer son mépr pour les choses de ce monde, qu'il y substitua celui sous lequel il e connu dans l'histoire de la philosophie (Amélius en grec signifie *inso ciant*). Il s'était attaché d'abord au stoïcien Lysimaque; mais, les écri de Numénius, aujourd'hui perdus pour nous, étant tombés entre s mains, il en fut tellement séduit, qu'il les apprit par cœur et les cop de sa propre main. Dès ce moment il appartenait naturellement à l'éco d'Alexandrie, dont Plotin était alors le plus illustre représentant. Am lius alla le trouver à Rome, et pendant vingt-quatre ans, depuis 24 jusqu'en 270, il suivit ses leçons avec une rare assiduité. Il rédigea tout ce qu'il entendait de la bouche de son nouveau maître, y ajouta ses propres commentaires, et composa ainsi, si nous en croyons Por phyre (*Vita Plot.*, c. 3) près de cent ouvrages. Il est malheureu qu'aucun de ces écrits ne soit arrivé jusqu'à nous; car ils dissiperaie probablement bien des nuages qui existent encore pour nos esprits da la philosophie néoplatonicienne. Cette perte doit nous sembler d'auta plus regrettable, que Plotin lui-même désignait Amélius comme cel de ses disciples qui pénétrait le mieux dans le sens de ses doctrine Parmi les ouvrages sortis de la plume d'Amélius, il y en avait un q montrait la différence des idées de Plotin à celles de Numénius, et q justifiait le premier de ces deux philosophes de l'accusation intent contre lui de n'avoir été que le plagiaire du dernier. Il ne paraît p

avoir dédaigné le travail de la critique; car il démasqua quelques-uns des imposteurs, alors si communs, qui publiaient, sous les noms les plus anciens et les plus vénérés, des rapsodies de leur invention. C'est ainsi qu'il écrivit contre Zostrianus un ouvrage en quarante livres. Après la mort de Plotin, Amélius quitta Rome pour aller s'établir à Apamée, en Syrie, où il passa le reste de ses jours. Il avait cherché, comme les autres philosophes de la même école, à relever par la philosophie le paganisme mourant. *Voyez* Eunape, *Vit. sophist. et fragment. histor., etc.* — Suidas, *Amelius.* — Porphyre, *Vita Plotini.*

AMMONIUS d'Alexandrie, philosophe péripatéticien du Ier siècle après J.-C. Il enseignait la philosophie à Athènes, et Plutarque, qui suivait ses leçons, ne se contente pas de le mentionner fréquemment dans ses écrits, mais lui a consacré un ouvrage spécial qui n'est pas arrivé jusqu'à nous; il lui attribue d'avoir regardé, comme conditions de la philosophie, l'examen, l'admiration et le doute. On suppose qu'Ammonius est le premier péripatéticien qui ait tenté d'établir une conciliation entre la philosophie d'Aristote et celle de Platon; c'est du moins ce que veut démontrer Patricius (*Discuss. peripat.*, t. I, lib. III, p. 139). Aussi n'appartient-il pas à l'école des péripatéticiens purs, mais à l'école syncrétique. Du reste, ses œuvres, s'il a écrit, n'ont pas été conservées, et on ne sait rien de plus précis sur ses opinions.

AMMONIUS, fils d'Hermias et d'Aédésie, *Ammonius Hermiæ*, disciple de Proclus, quitta Athènes après la mort de son maître et revint habiter Alexandrie, sa ville natale, où lui-même enseigna la philosophie et les mathématiques. Ainsi que tant d'autres néoplatoniciens, il tenta une conciliation entre Aristote et Platon. Il vécut vers la fin du Ve siècle; de ses nombreux commentaires, deux ou trois seulement nous sont connus, du moins ce sont les seuls qui aient été imprimés : *Comm. in Arist. Categorias et Porphyrii Isagogen*, texte grec, in-8°, Venise, 1545, et *Comm. in Arist. librum de Interpret.*, texte grec, in-8°, ib., 1545. Ces commentaires ont été souvent imprimés séparément; on les a réunis dans une édition faite également à Venise, en 1503.

On attribue aussi à Ammonius une biographie d'Aristote, dont quelques autres font honneur à Philopon.

AMMONIUS, surnommé Saccas, à cause de sa première profession, était né à Alexandrie, où il vécut et enseigna la philosophie vers la fin du IIe siècle ou le commencement du IIIe. Né de parents chrétiens, il fut lui-même élevé dans le christianisme, qu'il abandonna plus tard pour la philosophie païenne. C'est du moins ce que nous apprend Porphyre dans un fragment conservé par Eusèbe (*Hist. de l'Eglise*, liv. VI). Il est vrai que ce Père de l'Eglise soutient le contraire, et, pour preuve qu'Ammonius n'a jamais déserté le christianisme, il en appelle à un écrit de ce philosophe où serait tentée une conciliation entre Moïse et Jésus; mais il est évident qu'Eusèbe se trompe et confond deux Ammonius, car celui dont nous parlons n'a jamais écrit, et l'on sait par le témoignage de ses disciples que son enseignement était purement oral.

Ammonius, ayant adopté la philosophie de Platon telle qu'elle était

alors enseignée à Alexandrie, l'exposa avec tant de succès, que plusieurs historiens l'ont regardé comme le fondatenr du néoplatonisme ; mais cette opinion est fausse ; il ne fit que donner un essor plus élevé à l'école d'Alexandrie, ne se bornant pas à concilier les doctrines de Platon et celles d'Aristote, mais y introduisant aussi le système de Pythagore et tout ce qu'il savait de la philosophie de l'Orient. Il ne communiquait que sous le sceau du secret, à un petit nombre de disciples choisis, ses opinions qu'il faisait remonter à la plus mystérieuse antiquité et qu'il donnait comme un legs de la sagesse primitive.

L'enthousiasme mystique dont ses leçons portaient l'empreinte lui firent donner le surnom de Θεοδίδακτος (inspiré de Dieu). Au nombre de ses disciples on compte Longin, Erennius, Origène, et Plotin, le plus distingué d'eux tous. Ces trois derniers prirent l'engagement formel de tenir secret l'enseignement d'Ammonius ; mais Erennius et Origène ayant manqué à leur parole, Plotin se crut dégagé de la sienne, et c'est de lui que nous tenons tout ce qui a rapport aux opinions d'Ammonius.

Quant à faire connaître son système d'une manière plus précise, ce serait une tentative pleine de périls, car on n'aurait aucun moyen de le distinguer de celui de Plotin.

AMOUR. Le fait qui joue un si grand rôle dans le monde physique sous le nom de gravitation, d'attraction et d'affinités électives, semble avoir son équivalent dans le monde moral. L'homme, quoi qu'il fasse, ne peut pas vivre seulement pour lui-même et dans les bornes étroites de son individualité ; il ne peut détacher son existence de celle des autres êtres, animés ou inanimés, matériels ou immatériels ; il les recherche, il les attire à lui ou se sent entraîné vers eux par un mouvement intérieur plus ou moins puissant ; et il est des âmes privilégiées qui, se regardant comme exilées sur cette terre, s'élèvent de toutes leurs forces vers un monde idéal, dirigent toutes leurs aspirations vers l'Etre infini lui-même, centre et foyer de toute existence. C'est à ce sentiment général, à ce fait primitif de la nature humaine, mais qui subit par diverses causes des modifications sans nombre, que s'applique dans sa plus grande extension le nom d'Amour.

C'est par un étrange abus de langage que ce nom se donne aussi à un état de l'âme entièrement opposé à celui dont nous venons de parler, et qu'on appelle *amour de soi*, la somme des instincts, des désirs, des appétits, qui, dirigeant toute notre activité, toute notre attention sur nous-mêmes, nous empêchent de nous livrer à l'amour véritable. Que l'auteur de la nature en nous donnant la vie nous y ait attachés par des liens puissants ; qu'il nous excite par le besoin et nous encourage par le plaisir à tous les actes dont dépend notre conservation ; qu'au contraire il nous détourne par la douleur de ceux qui nous sont nuisibles, c'est une marque de sa bonté et de sa sagesse, ou, si l'on veut, de son amour envers les créatures ; mais ce n'est pas dans nos cœurs que cet amour a son siége ; ce n'est pas à nous qu'il appartient, car nous n'en sommes que les instruments souvent aveugles. La même remarque doit s'étendre aux préférences que nous montrons pour certaines choses destinées à notre usage ou à nos plaisirs ; à moins qu'il ne s'agisse de ces plaisirs de l'âme qu'excite en nous la vue du beau.

Cependant, au-dessus des impressions des sens et des calculs de l'égoïsme, n'y a-t-il pas pour nous-mêmes, au fond de nos cœurs, un sentiment de respect et de véritable tendresse? Et qu'est-ce donc que l'amour de la liberté, de l'indépendance, de la gloire, ce qu'on appelle l'honneur, et jusqu'à cette contrefaçon de l'honneur qui a pour nom la vanité? La liberté, n'est-ce pas la jouissance, et l'honneur le respect de soi? La gloire n'est-elle pas le moyen d'étendre en quelque sorte et de prolonger notre existence au delà des bornes de la nature physique? Oui, sans doute, l'homme peut éprouver pour lui-même un amour légitime, un amour qui n'est pas le moins fécond en actions généreuses. Mais à quelle condition? à la condition d'aimer en lui ce qui fait la dignité et la grandeur de l'homme en général, c'est-à-dire l'être moral, le sujet de la loi du devoir, la plus belle œuvre de la bonté et de la sagesse divines. De cette manière, l'amour de soi se confond entièrement avec l'amour des autres, avec celui de l'humanité entière. Quant à la vanité et au désir de la gloire, s'ils ne sont pas encore le sentiment que nous venons de définir, du moins ils le supposent chez les autres; car si nous n'admettions pas, même instinctivement, chez nos semblables l'amour du beau et du grand, comment pourrions-nous espérer de briller à leurs yeux ou de vivre dans leur mémoire?

Ainsi la première condition, l'un des caractères essentiels de l'amour, même quand il se réfléchit sur nous, au lieu de se répandre, selon sa direction naturelle, sur les autres êtres, c'est d'être un sentiment tout à fait désintéressé. Mais cela ne suffit pas : il existe aussi des instincts où l'intérêt, où l'attrait du plaisir n'ont aucune part, comme celui qui attache la brute à ses petits, le chien à son maître, et quelques hommes grossiers à leurs enfants, dont ils se souviennent à peine quand l'âge les a enlevés à leurs premiers soins. Assurément, ce n'est pas là ce qu'on appelle aimer; rien de commun entre ce brutal penchant, ce mouvement aveugle de la nature animale et le noble entraînement qu'excite dans une âme intelligente et libre tout ce qui est beau, tout ce qui est bon, tout ce qui intéresse par la souffrance ou par la grâce. L'amour ne peut donc se passer des lumières de la conscience ni d'un certain degré de liberté; car il n'y a que l'instinct et le besoin qui soient des forces entièrement aveugles et irrésistibles. C'est l'amour physique que l'antiquité païenne a représenté les yeux couverts d'un bandeau; mais le véritable amour, l'amour dans sa plénitude et dans toute sa force, a les yeux ouverts qu'il lève vers les cieux.

Maintenant que nous connaissons les caractères généraux et les conditions essentielles de l'amour, il faut que nous le suivions à travers tous ses développements, que nous nous fassions une idée de ses diverses formes particulières. Nous distinguons dans l'amour, comme le résultat général de la faculté d'aimer, quatre degrés principaux, ou si l'on veut, quatre formes parfaitement distinctes les unes des autres : 1° l'amour de tous les êtres vivants, pourvu qu'ils ne menacent pas notre propre existence ou que, par leur forme extérieure, ils ne blessent pas trop vivement notre imagination; 2° l'amour que nous avons pour nos semblables et pour nous-mêmes, lorsque nous considérons en nous l'être moral ou l'image de la nature divine; 3° l'amour de l'idéal et des réalités intelligibles, c'est-à-dire du beau, du bien et du vrai considérés dans leur essence la

plus pure; 4° l'amour de Dieu, qui réalise en lui, et qui contient dans leur plénitude et dans la plus parfaite unité les trois principes dont nous venons de parler.

Qu'un penchant naturel et plein de douceur, un mouvement dont nous avons parfaitement conscience, et que la réflexion augmente encore, nous attire vers tout ce qui sent, vers tout ce qui respire, ou qui nous offre seulement l'image de la vie, c'est un fait qui à peine a besoin d'être démontré. Rien n'a plus de charme pour nous qu'une nature animée, pleine de mouvement; rien, au contraire, ne nous inspire plus de tristesse et d'effroi qu'une solitude absolue, dépeuplée de toute créature vivante. A défaut d'autres affections, les fleurs et les animaux deviennent pour nous des amis : on s'attache à un chien, à un cheval, à un oiseau; les souffrances de ces créatures nous émeuvent, nous inquiètent, les signes de leur joie nous égayent, et leurs caresses nous sont chères. Dans le temps même où notre cœur n'éprouve aucun vide de la part de nos semblables, il nous est souvent impossible de renoncer à ces affections plus humbles, tant elles sont dans notre nature et dans celle des choses.

Mais aucun autre sentiment n'a plus de force, n'est plus varié dans ses effets et dans ses formes, que l'amour de nos semblables. Ces effets, nous n'avons pas l'intention de les décrire à la manière des moralistes et des poëtes; nous voudrions seulement les classer avec une certaine rigueur, et les ramener à leurs principes selon la méthode psychologique. Nous distinguerons donc au premier degré le sentiment qui porte à si juste titre le nom d'humanité, cette commune sympathie que nous éprouvons pour tout être humain, qui nous fait compatir à ses maux sans le connaître, et, dans un danger imminent, nous fait voler à son secours au péril même de notre tête. L'humanité est un mouvement tout à fait spontané qui ne doit pas être confondu avec la charité ou la philanthropie, inspirées l'une et l'autre par certains principes, par certaines doctrines acceptées ou produites par l'intelligence. Au-dessus de l'humanité, nous rencontrons l'amitié et les sentiments qui en approchent plus ou moins; toutes ces prédilections individuelles qui reposent ou sur l'appréciation et la convenance des caractères, ou sur un échange de services, ou sur la similitude des principes, l'identité des positions et des destinées, par conséquent des vœux et des espérances. Plus ces points de contact seront nombreux entre deux âmes, plus le lien qui les unit sera durable et fort, jusqu'à ce que les deux existences soient, pour ainsi dire, mises en commun. On aurait pu se dispenser de prouver que l'amitié n'est possible qu'entre gens de bien; car les méchants sont précisément ceux qui n'aiment pas, ceux qui se livrent à un égoïsme sans limite et sans frein. Enfin au-dessus, et à certains égards au-dessous de l'amitié, est l'amour proprement dit, cette passion tantôt aveugle et tantôt sublime, cette poétique exaltation de l'âme et des sens qui nous enlève en quelque sorte à nous-mêmes, qui nous ravit hors de la sphère de notre propre existence, pour nous absorber dans un autre être devenu l'objet de tous nos désirs, de toutes nos pensées, de toute notre admiration, et comme le principe de notre vie.

L'amour, qui a tant exercé les romanciers et les poëtes, a été, pour cette raison même peut-être, un peu trop négligé par les philosophes.

dant il tient une assez grande place dans notre existence ; il exerce
fluence assez visible sur les mœurs, sur les arts, sur les individus
sociétés, pour mériter d'être étudié au point de vue général et
de la science psychologique. Il faut distinguer dans l'amour
urs éléments qui n'appartiennent pas tous à la même faculté de
, qui ne demeurent pas toujours unis, et qui sont loin d'être égaux
ce, en noblesse et en durée. L'un de ces éléments est purement
el : je veux parler de l'instinct qui rapproche les sexes, et les désirs
mène à sa suite ; désirs ordinairement exaltés par notre imagina-
ien au delà du vœu de la nature, et voilés à nos yeux par cette
e générale où l'amour nous plonge. Le second élément appartient
tage à l'âme, sans être dégagé complétement de l'influence des
c'est l'attrait irrésistible de la beauté dans un être de notre espèce,
equel nous entraînent déjà un instinct naturel et l'amour général
s semblables. Sans doute la beauté de la forme ne peut arriver
'à nous sans le ministère des yeux ; mais il n'y a que notre âme
n soit charmée : la volupté des sens n'a rien à gagner à cette divine
deur que la main de Dieu a répandue sur la plus parfaite de ses
ures. Mais cette beauté extérieure qui se flétrit et qui passe n'est
symbole, l'image souvent trompeuse d'une autre sorte de beauté,
beauté tout intérieure, source d'un sentiment plus profond et
ur, conséquemment plus durable, que l'ascendant exercé sur nous
perfection du corps. En effet, les deux sexes, quoique parfaite-
égaux devant la loi morale, ne se ressemblent pas plus par les
és de l'âme que par leurs formes et leurs qualités extérieures : à
me la dignité et la force, le courage actif, les vertus austères, les
ptions d'ensemble et la puissance de la méditation ; à la femme la
ur et la grâce, la résignation mêlée d'espérance, les sentiments
s, qui font le charme de la vie intérieure, la finesse, le tact, et
orte de divination. De là résulte que chacun des deux est pour
un type de perfection, une apparition céleste venant répandre
a vie un jour tout nouveau, la plus belle moitié de lui-même, ou
le véritable foyer de son existence. Par une illusion facile à com-
re dans cet âge où l'imagination domine toutes les autres facultés,
verses qualités qui sont l'apanage d'un sexe en général, ne man-
pas d'être attribuées, dans toute leur perfection, à un seul homme
une seule femme, ou de se présenter à l'esprit fasciné comme les
extraordinaires d'un être exceptionnel. Alors l'admiration et la
esse ne connaissent plus de bornes et se changent en un véritable
Ainsi, l'amour proprement dit établit son siége dans toutes les
s de notre être, dans les sens, dans l'imagination et dans le fond
s reculé de notre âme ; mais des trois éléments que nous avons
érés, le dernier, celui que nous appellerons l'élément moral, est le
ui survive à la jeunesse et à la beauté. C'est par lui que s'opère
fusion des existences sans laquelle le sexe le plus faible n'est que
ve du plus fort. Sur lui se fondent la dignité et le bonheur de la
e et la sainteté du mariage.
s de l'amour proprement dit, nous trouvons les affections de fa-
l'amour des parents pour les enfants, des enfants pour les pa-
et des enfants entre eux. Ce dernier sentiment approche beau-

coup de l'amitié; le second n'est peut-être que le plus haut degré du respect et de la reconnaissance; enfin le premier, comme nous l'avons déjà remarqué, deviendrait facilement un instinct sans l'appui de l'intelligence et du sentiment moral. Mais dans aucun cas on ne saurait admettre l'hypothèse de quelques philosophes du XVIII[e] siècle, qui ont voulu résoudre toutes les affections du cœur humain en un vil calcul de l'égoïsme.

L'homme n'est pas seulement attaché à sa famille, il aime aussi sa patrie, qui n'est guère pour lui qu'une famille plus vaste. Nos concitoyens, élevés comme nous, sous l'empire des mêmes lois, des mêmes mœurs, sous le charme des mêmes souvenirs, avec qui nous partageons les mêmes craintes, les mêmes espérances et les mêmes joies, sont véritablement pour nous des frères; et ne sommes-nous pas obligés de reconnaître nos pères dans les générations qui nous ont précédés, qui ont fondé ou conservé, quelquefois au prix de leur sang, la prospérité et les institutions dont nous recueillons les fruits? Il n'y a pas jusqu'au sol de la patrie, cette terre qui nous a nourris, qui porte tout ce que nous aimons, dont le sein renferme les cendres de nos aïeux, qui ne soit pour nous, abstraction faite de tout le reste, l'objet d'un pieux respect et d'une tendresse toute filiale.

Mais la plus noble et la plus grande de toutes les affections du cœur humain, c'est sans contredit l'amour de l'humanité, du genre humain, considéré dans l'ensemble de ses destinées, et conçu par notre pensée comme un seul être. Cependant il ne faut pas se faire illusion sur la nature de ce sentiment; il n'a rien de la spontanéité des autres, de ceux du moins qui nous ont occupés jusqu'ici; il ne dépend pas moins de l'intelligence que de la sensibilité; car il n'existe qu'à la condition que certaines idées, que certains principes de morale et de métaphysique seront reconnus vrais, soit au nom de la foi, soit au nom de la raison. Ainsi, comment aimer le genre humain, si nous ne croyons pas à son unité, à l'identité des facultés humaines, et à la continuité de leur développement? Comment aimer le genre humain, si nous n'admettons pas pou tous les hommes les mêmes droits, les mêmes devoirs, la même libert pour faire le bien et pour éviter le mal; si nous refusons de croire enfi qu'ils soient tous égaux devant Dieu et devant la loi morale? Les anciens, qui ne connaissaient point ces principes, étaient également étrangers au sentiment qui en dépend; leurs affections n'allaient point a delà du cercle de la patrie et de la famille.

Les êtres réels, comme nos semblables et en général toutes le créatures vivantes, ne sont pas les seuls objets de notre amour; notr âme, suffisamment développée, se sent aussi entraînée par un charm irrésistible vers un monde tout idéal, vers certains types absolus, con stamment présents à notre intelligence, et dont nous ne trouvons dan les choses qui nous entourent que d'infidèles copies: telles sont les idée universelles et nécessaires du beau, du bien et du vrai. Nest-ce pa l'amour de la vérité en elle-même qui a donné naissance à toutes le sciences spéculatives et surtout à la philosophie, qui a, comme la religion ses martyrs et ses héros? N'y a-t-il pas en nous un sentiment du bien, u sentiment du juste, devant lequel nous nous croyons obligés d'imposer si lence à tous nos intérêts et à toutes nos affections? Ce sentiment, san

e saurait exister sans l'idée du bien ; mais l'idée, à son tour, ne l'une forme stérile de notre intelligence, sans l'amour, qui nous la réaliser. Nous ferons la même remarque sur le beau, que nous l'un amour plus ardent, plus enthousiaste, mais moins persévét-être que le bien et le vrai ; nous l'aimons pour lui-même et non nobles jouissances que sa présence nous apporte ; nous l'aimons iutant plus que nous approchons davantage de son essence ab- purement intelligible. C'est cet amour que Platon décrit avec oquence dans ses immortels dialogues, et auquel il a donné l.

au, le bien et le vrai, quand on les considère chacun à part, ne s doute que des idées, que de pures conceptions de notre intel- Mais puisque nous les concevons comme universels et néces- nous sommes bien forcés de leur attribuer, en dehors de notre t en dehors des choses finies de ce monde, une existence réelle, ire que nous devons leur donner pour substance Dieu lui-même, y a que Dieu au-dessus de nous et de l'univers. Dieu est donc le bien et le beau dans leur essence la plus pure ; ils forment en is parfaite unité. Or, si chacune de ces trois formes de l'absolu nous l'objet d'un amour si puissant, que ne devons-nous pas r pour l'être absolu, considéré dans la plénitude de son exis- ans l'ensemble de ses perfections infinies ? L'amour de Dieu ne se décrire ; car il n'y a que Dieu lui-même qui puisse l'éprouver te son étendue ; il n'y a qu'un être infini qui soit capable d'un nfini. Pour nous, assujettis aux misères de cette vie, nous y s toujours ou nos affections, ou nos préoccupations terrestres, au moins le sentiment de notre existence, le soin de notre li- ans laquelle nous ne sommes plus rien dans le monde moral. ii, oubliant les conditions de notre nature finie, n'ont pas voulu ltre d'autre règle dans le vrai et dans le bien que l'amour de ins sa pureté absolue, les mystiques, en un mot, n'ont abouti atalisme, à l'anéantissement de la liberté, de la réflexion, des les plus positifs de la vie. Aussi quelques-uns n'ont-ils pas voulu r en si beau chemin : du fatalisme ils ont été conduits à l'anéan- nt de l'homme tout entier, c'est-à-dire au panthéisme (*Voyez* les Mysticisme et Panthéisme).

ne connaissons sur l'amour, considéré d'un point de vue philo- e, que ces deux écrits : le *Banquet* de Platon, et l'ouvrage de Hébreu intitulé : *Dialoghi di amore, composti da Leone medico, one Ebreo, e di poi fatto cristiano*, in-4°, Rome, 1535, et , 1541. Il existe dans notre langue trois traductions de cet ..

PHIBOLIE, ἀμφιβολία. Tel est le nom consacré par Kant, dans sa *e de la raison pure*, à une sorte d'amphibologie naturelle, fondée, i, sur les lois mêmes de la pensée et qui consiste à confondre les de l'entendement pur avec les objets de l'expérience, à attribuer ci des caractères et des qualités qui appartiennent exclusivement -là. On tombe dans cet écueil quand, par exemple, on fait de é, qui est une notion *à priori*, une qualité réelle des phénomè-

nes ou des objets que l'expérience nous fait connaître (*Analyt.* *principes*, appendice du c. 3).

AMPHIBOLOGIE, de ἀμφιβολία, même signification. On appelle ai une proposition qui présente, non pas un sens obscur, mais un sens do teux, un double sens. Aristote dans son *Traité des Réfutations soph tiques* (c. 4), a compté l'amphibologie parmi les sophismes. Il la d tingue de l'*équivoque* (ὁμωνυμία), par laquelle il désigne l'ambiguïté termes, pris isolément.

ANALOGIE. Lorsque deux phénomènes nous offrent, par les cô dans lesquels l'observation les étudie, des caractères que nous repı sentons en nous par la même idée, hors de nous par la même dénor nation, nous disons de ces phénomènes, exclusivement envisagés sc ces points de vue communs, qu'ils sont *identiques*. Il y a *identité* en les individus qui appartiennent également à un genre déterminé, en ta qu'ils appartiennent à ce genre, entre un homme et un homme, ı exemple, considérés comme tels. — Que deux phénomènes, au co traire, exigent pour se produire dans l'intelligence deux conceptic distinctes, dans le langage deux symboles différents; que les gen dont ils dépendent se tiennent à de vastes distances l'un de l'autre ne forment, en se rapprochant dans notre pensée, qu'une alliance fc cée ou bizarre; ces phénomènes sont *divers*. Il y a *diversité* entre u coloquinte et un tigre, entre le silex et l'anémone, entre ce grain sable et l'âme de Newton. — Deux phénomènes enfin associent-ils a qualités générales qui les confondent des qualités spéciales qui les d tinguent? combinent-ils, dans une certaine mesure, l'identité et la versité? en songeant plus expressément à ce qui les unit, sans oubl toutefois ce qui les divise, nous les appelons *analogues*. Il y a *analo* entre les affinités chimiques et les sympathies morales, entre les saisc de l'année et les âges de la vie, entre l'animal qui repose et la plante dort.

On ne trouve nulle part dans la nature ni l'identité parfaite (toute ré lité est individuelle), ni la diversité absolue (l'être comble toujours, ı son immense généralité, l'intervalle qui sépare les réalités les plus si gulières et les plus éloignées); mais, à l'exception de quelques cas ı res où nous croyons découvrir l'arbitraire et le caprice, l'analogie partout. Ces innombrables organisations que la force créatrice sème av tant de profusion et comme pêle-mêle dans l'espace, l'analogie les ma que de son empreinte et par là les ordonne; ainsi se rapprochent et s' nissent les variétés d'une même espèce, les espèces d'un même genr les genres dont se compose un règne, les règnes dont le monde formé. L'analogie, c'est la chaîne des êtres.

C'est encore et surtout la chaîne des idées. Cette poussière intelle tuelle, que l'analyse jette çà et là dans l'esprit, ne connaît pas de pl riche ciment. Comme l'attraction s'empare des atomes matériels et forme des corps, l'analogie ramasse les atomes spirituels et en fait d pensées. Par elle nos conceptions s'agrègent, se combinent, et après s' tre distribuées dans quelques systèmes étroits et exclusifs, tendent à perdre dans un large système qui les comprendra toutes. Ainsi se co

donnent, pour constituer une science particulière, les notions générales que nous avons pu recueillir à propos d'un ordre déterminé de phénomènes; ainsi se développe peu à peu et s'élève notre arbre scientifique avec ses mille rameaux. Après avoir organisé les réalités qui occupent l'espace, l'analogie organise encore, pour rapprocher la copie du modèle, les images dont l'entendement est peuplé.

Les signes par lesquels nous représentons nos idées, doivent sans doute leur naissance à plusieurs principes différents. La liberté humaine, entre autres, a certainement sa part dans cette œuvre complexe, et, sur plus d'un point, le langage est incontestablement conventionnel. Mais il est une source de laquelle surtout nos moyens d'expression découlent, l'analogie! A l'origine, l'imitation des phénomènes naturels, l'onomatopée nous met presque seule en possession des symboles qui traduisent nos sentiments et nos pensées. Plus tard, nous formons avec chacun de ces noms primitifs, en le modifiant plus ou moins pour lui faire rendre une idée plus ou moins semblable à celle qu'il exprime, autant de noms dérivés qui rappellent leur racine tout en s'en écartant; plus tard encore, le travail, qui a tiré de notre première classe de mots ceux de la seconde, se répète sur la seconde pour en tirer ceux dont se composera la troisième, et ainsi de suite à l'infini. De telle sorte que les termes les plus récents, ceux qui sont nés d'hier, issus de quelque souche voisine dont ils reproduisent visiblement les principaux caractères, se rattachent par elle et quelques intermédiaires de plus en plus éloignés au tronc primordial, que la science, si leur histoire était mieux connue, verrait, à travers ces générations, c'est-à-dire ces altérations successives, revivre encore en eux. Quoi qu'il en soit, c'est l'analogie qui enchaîne et noue l'un à l'autre tous les fils de cette longue trame.

Et ce n'est pas en vain. Avec quelle facilité la mémoire admet et reproduit les combinaisons d'idées ou de sons que l'analogie enfante! Quels obstacles, au contraire, ne trouvent pas, soit pour pénétrer dans l'esprit, soit pour se représenter à propos et lorsqu'on les appelle, ces associations arbitraires, malencontreuses, auxquelles répugnent également et les habitudes de l'intelligence et les prédispositions des organes vocaux! La langue du calcul, grâce à sa régularité et à ses harmonies, s'apprend sans fatigue et se retient sans effort. Mais qu'il en coûte à nos premières années (ceux-là le savent qui dirigent avec un dévouement si digne de reconnaissance ce laborieux apprentissage) pour se familiariser avec les bizarreries, les anomalies, les exceptions dont nos langues usuelles se hérissent dans la formation des signes, dans leur orthographe et dans leur prononciation! Que de peines l'art s'épargnerait, s'il écoutait avec plus de recueillement et suivait avec plus de docilité les conseils de la nature!

L'analogie est le plus puissant auxiliaire de la mémoire; c'est notre meilleure méthode d'enseignement et de transmission. Les services qu'elle nous rend s'étendent plus loin encore. Après nous avoir aidés à retenir et à propager les vérités déjà découvertes, elle nous conduit, par les voies les plus larges et les plus sûres, aux vérités qui nous restent à découvrir. Il n'est pas de procédé qui nous mène plus fréquemment et plus heureusement qu'elle du connu à l'inconnu. Sous ce rapport, elle constitue cette classe de jugements, ou plutôt de raisonnements, que nos logiques lui rapportent et qui prennent son nom.

Mais en quoi consiste précisément le raisonnement par analogie? c'est ce qu'il n'est pas aussi facile de démêler et de reconnaître qu'on le croirait au premier abord.

Les esprits les plus sévères et les mieux exercés ne distinguent pas encore, à ce qu'il nous semble, avec une entière netteté, trois sortes de raisonnements qu'il serait bon pourtant de ne pas confondre; je veux dire le *raisonnement par déduction*, le *raisonnement par induction*, et le *raisonnement par analogie*. Voici, pour ma part, comment, afin de rendre sur ce point toute méprise impossible, je les classe et les définis.

J'admets ici un genre, la *déduction*, et deux espèces qui me paraissent s'y renouer, l'*induction* et l'*analogie*.

Le raisonnement, quel qu'il soit, pose toujours, comme principe, une idée générale dont il fait sortir, comme conséquence, une idée particulière qui s'y trouve contenue; tout raisonnement se ramène au syllogisme, et, par conséquent, à l'opération intellectuelle que le syllogisme est chargé de traduire, à la *déduction*.

Mais la déduction s'appuie sur deux bases différentes. — Tantôt l'individu que nous rapportons à tel ou tel genre, nous est bien démontré comme lui appartenant; il existe entre cet individu et ceux dont le genre se compose une identité parfaite; la loi du genre lui est complétement applicable. *Tout homme est mortel; Pierre est un homme; donc Pierre est mortel. Tous les cerisiers fleurissent au mois de mai; cet arbre est bien un cerisier; le mois de mai le verra donc fleurir*. La déduction ainsi faite, je l'appelle *induction*. — Tantôt l'individu que je rapproche de tel ou tel genre, non-seulement ne produit pas tous les caractères de ce genre; il en manifeste, au contraire, qui le rattachent à un genre différent. Ce ne sont plus des êtres identiques, ce sont des êtres analogues que j'ai à comparer. La loi du genre auquel je l'assimile, parce que je ne connais pas celle du genre auquel il appartient, ne lui convient qu'imparfaitement; si, faute de mieux, je la lui applique, ce ne sera qu'en faisant mes réserves, *mutatis mutandis*, comme nous disons en pareille circonstance; mon raisonnement n'est plus inductif; il est analogique. La déduction, ainsi conditionnée, c'est l'*analogie*. J'entends de mes fenêtres deux oiseaux chanter. Les chants se ressemblent par beaucoup de points, mais diffèrent visiblement par d'autres. L'un de ces oiseaux est un rossignol; l'autre, une fauvette. Je me suppose ne connaissant que la figure de l'un des deux, celle du premier; je construirai la figure de l'espèce inconnue avec les traits de l'espèce connue, en les modifiant de telle sorte, que les deux oiseaux soient, dans leur extérieur, comme dans l'étendue et le volume de leur voix, non pas identiques, mais analogues: je ferai la fauvette, par exemple, plus faible et plus grêle que le rossignol; je lui donnerai un plumage d'une couleur moins tranchée, une attitude moins ferme et moins mâle. C'est par analogie que j'aurai raisonné.

Quelle est la nature de la croyance qu'entraînent, selon les circonstances, les données de l'induction? c'est ce que nous rechercherons en son temps et en son lieu. Nous n'avons à déterminer ici, et pour le moment, que le degré de confiance qui s'attache, selon les cas, aux conclusions de l'analogie.

Or, si nous ne nous trompons, l'analogie, comme tous les autres

modes de raisonnement, peut marquer son résultat d'un caractère d'évidence médiate, de probabilité, ou simplement de possibilité, c'est-à-dire amener la faculté de croire à une sorte de certitude, ou lui inspirer une plus ou moins grande sécurité, ou enfin la laisser dans le doute.

Tout raisonnement par analogie implique un problème identique à ceux qui se posent en arithmétique sous forme de proportion. Soit un genre, le genre *oiseau;* soit une des lois applicables à la vie de ce genre, *le vol de l'oiseau tient à un rapport déterminé entre le poids de son corps d'une part, et d'une autre part, l'étendue de ses ailes et la rapidité avec laquelle il en peut battre l'air;* soit enfin une espèce d'amphibie dont la peau est couverte de poils et non de plumes, mais dont les bras sont armés de membranes qui figurent des ailes, une *chauve-souris.* Ces trois termes connus, il en faut déduire un quatrième qui ne l'est point; ce sera une réponse à cette question : *La chauve-souris, lancée dans l'air, s'y soutiendra-t-elle? ne s'y soutiendra-t-elle pas?*

Trois cas se présentent. — Mes trois premiers termes me sont-ils donnés avec toute la netteté que je leur reconnais dans cette proportion numérique, $6 : 12 :: 9 : x$? Le résultat auquel le raisonnement me conduira obtiendra de moi une adhésion pleine et entière; x ici, c'est 18 à coup sûr. Je connais parfaitement le genre oiseau, et la raison de son vol; je vois clairement les ressorts cachés de la membrane dont la chauve-souris est munie, ainsi que son rapport avec le volume total du corps auquel elle est adaptée; je lâche l'animal, bien convaincu qu'il volera, et que son vol ressemblera par telle circonstance au vol de l'oiseau, tandis que par telle autre il en différera. J'arrive à toute la certitude que de pareilles prévisions comportent.—Faites, au contraire, que de mes trois termes, deux seulement soient bien déterminés; que le troisième demeure pour moi dans un état d'indétermination complète; je connais encore parfaitement et l'oiseau et les causes auxquelles il doit son vol. Quant à cette membrane que la chauve-souris me présente en guise d'aile, j'en ignore absolument les rapports soit avec la force motrice de l'animal, soit avec le poids total de son corps, soit avec les résistances que l'air atmosphérique va lui offrir; le vol de l'oiseau est-il, pour la chauve-souris ainsi équipée, un fait possible ou impossible? Je n'ose rien affirmer; je reste en équilibre entre le oui et le non; le raisonnement me jette et me retient dans le doute. — Que si, mes deux premiers termes brillant toujours à mes yeux de la plus vive lumière, le troisième s'éclaire d'une certaine clarté qui n'est pas encore, il est vrai, le grand jour sous lequel il m'apparaissait d'abord, mais qui pourtant n'est plus l'épaisse nuit où ensuite il se plongeait, et où je ne songeais pas même à le chercher, j'incline alors, selon que les rapports qui me sont offerts dans ce crépuscule et avec cette demi-évidence, se prononcent pour ou contre le phénomène que j'ai en vue, vers l'affirmation ou la négation, sans m'attacher irrévocablement ni à l'une, ni à l'autre. Le vol de la chauve-souris n'est pour moi ni certain, ni douteux; il est plus ou moins probable ou improbable; je le nie ou je l'affirme, tout en accordant qu'il peut bien être dans le premier cas, n'être pas dans le second.

En général, dans le monde concret, les causes diverses qui s'associent et combinent leur action pour produire tel ou tel phénomène, ne se

laissent presque jamais saisir par tous leurs caractères et sous toutes leurs faces. Connaissons-nous bien souvent à fond, quand nous raisonnons par analogie, les principes constitutifs des deux forces que notre esprit rapproche et compare? Le raisonnement analogique ne nous conduit donc qu'accidentellement, exceptionnellement à la certitude. Le plus ordinairement, c'est au doute ou tout au plus à cette confiance inquiète, dont la probabilité s'entoure, que la foi, lorsqu'elle n'aura pas d'autre soutien, devra et saura s'arrêter.

Mais à quel signe reconnaîtrons-nous le genre de croyance que mérite le résultat auquel l'analogie nous aura conduits? Rien de plus simple. Il ne nous faut ici, comme partout, pour juger sainement, que de la conscience. Soyons de bonne foi avec nous-mêmes; n'enflons pas, n'atténuons pas, pour obéir à un intérêt qui nous demande cette exagération ou cet amoindrissement, notre science réelle; ne nous affirmons que ce que nous savons et comme nous le savons. Avec ces précautions, nous pouvons défier l'erreur. Toutes les fois que l'intelligence s'abuse, c'est que la passion ou le caprice la transportent de l'état positif où ils la trouvent et qui les blesse, à un état fictif qui leur agrée et les séduit. Selon que le veulent ces trop habiles magiciens, la probabilité s'élève ou s'abaisse, l'évidence se voile ou éclate; le possible et l'impossible échangent leurs masques et leurs couleurs. Cependant la déduction analogique vient opérer au milieu de ces fausses données; est-il étonnant que ses conclusions s'égarent à la suite des prémisses sur lesquelles elles s'appuient? Et nous accusons l'analogie des méprises dans lesquelles nous sommes ainsi tombés! Le raisonnement n'est en toute rencontre que le véhicule de la vérité et de l'erreur; il n'en est jamais la cause. Je lis dans *la Physionomie raisonnée* d'un M. C. de La Bellière (Lyon, 1581), question x, article 4 : « Les voix qui ont quelque rapport à celles des petits oyseaux sont la marque d'une personne sujette à l'inconstance et facile au changement, de mesme que les petits oyseaux qui vont volant çà et là. » Ne voilà-t-il pas une analogie bien constatée entre la fixité ou la mobilité du caractère, et telle ou telle disposition des organes vocaux? Si M. de La Bellière s'était avoué sa profonde ignorance en pareille matière, aurait-il songé à tirer quelque chose de rien? Lorsque Cuvier, au contraire, Cuvier, instruit à fond des rapports nécessaires qui soutiennent dans les animaux actuellement vivants les pièces diverses dont leur charpente se compose, reconstruit devant nous, avec quelques débris échappés au ravage des temps, les races colossales que la terre primitive voyait s'ébattre sur sa croûte encore mal affermie, ces résurrections miraculeuses nous inspirent, grâce aux savantes analogies qui les déterminent, autant de confiance dans leur solidité, que d'admiration et de respect pour le génie sublime auquel les doit la science!

Voyez, sur l'analogie en général : Locke, *Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste, liv. IV, c. 16, § 12. — Beattie, *An essay on truth*, part. I, c. 2, sect. 7. — Dugald-Stewart, *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, trad. Farcy, t. III, c. 4, sect. 4 et 5. — Sur l'analogie dans le langage : M. Ter. Varron, *de Lingua latina*, lib. VII, VIII et IX. — Beauzée, dans l'*Encyclopédie méthodique*, au mot *Analogie*. A. CH.

ANALYSE. L'analyse et la synthèse sont les deux procédés fondamentaux de toute méthode; elles résultent de la nature de l'esprit humain, et sont une loi de son développement. L'intelligence humaine aperçoit d'abord confusément les objets; pour s'en faire une notion précise, elle est obligée de concentrer successivement son attention sur chacun d'eux en particulier, ensuite de les décomposer dans leurs parties et leurs propriétés. Ce travail de décomposition s'appelle analyse. L'opération inverse, qui consiste à saisir le rapport des parties entre elles et à recomposer l'objet total, porte le nom de synthèse. Décomposition, recomposition, analyse, synthèse, tels sont les deux procédés qui se rencontrent dans tout travail complet de l'intelligence, dans tout développement régulier de la pensée, dans la formation de toute science.

Mais s'il est facile de les définir dans leur généralité, il l'est beaucoup moins de les suivre dans leurs applications, de les distinguer et de les reconnaître dans les opérations plus ou moins compliquées de l'intelligence humaine et les procédés de la science. Il est peu de questions qui aient été plus embrouillées et sur lesquelles les philosophes se soient moins entendus. Ce que les uns appellent analyse, les autres le nomment synthèse, et réciproquement. Le mal vient d'abord de ce que l'on n'a pas établi une distinction entre nos diverses espèces de connaissances, et ensuite de ce que les deux procédés analytique et synthétique se trouvent réellement réunis dans tout travail de l'intelligence un peu compliqué et de quelque étendue. Pour nous préserver d'une pareille confusion, nous établirons d'abord en principe que toute opération intellectuelle qui, considérée dans son ensemble, offre comme procédé principal la décomposition d'une idée ou d'un objet dans ses éléments, doit prendre le nom d'analyse, et que celui de synthèse doit s'appliquer à toute opération de l'esprit dont le but essentiel est de combiner des éléments, de saisir des rapports, de former un tout ou un ensemble. Ce principe admis, nous distinguerons plusieurs espèces de connaissances, celles dont nous sommes redevables à l'observation et celles que nous obtenons par le raisonnement; deux méthodes correspondantes, et par conséquent aussi deux sortes d'analyse et de synthèse, l'analyse et la synthèse expérimentales et l'analyse et la synthèse logiques.

Examinons d'abord en quoi consiste l'analyse et la synthèse dans la première de ces deux méthodes et dans les sciences d'observation. Lorsque nous voulons connaître un objet réel appartenant soit à la nature physique soit au monde moral, nous sommes obligés de le considérer successivement dans toutes ses parties, et d'étudier celles-ci séparément; ce travail terminé, nous cherchons à réunir tous ces éléments, à saisir leurs rapports, afin de reconstituer l'objet total. De ces deux opérations la première est l'analyse, et la seconde la synthèse. Il est évident qu'elles sont l'une et l'autre également nécessaires, et qu'elles se tiennent étroitement; mais elles n'en constituent pas moins deux procédés essentiellement distincts, et dont l'un est l'inverse de l'autre. Condillac a cependant prétendu que la méthode était tout entière dans l'analyse, qui, selon lui, comprend la synthèse. Il est, dit-il, impossible d'observer les parties d'un tout sans remarquer leurs rapports; d'ailleurs, si vous n'observez

pas les rapports en même temps que les parties, il vous sera impossibl de les retrouver ensuite et de recomposer l'ensemble. On doit répondr que, sans doute, on ne peut pas ne pas apercevoir quelques rapports e étudiant les parties d'un tout; mais ces rapports ne doivent pas préoc cuper celui qui étudie chaque partie séparément, car alors il ne verr clairement ni les parties ni les rapports. L'esprit humain est borné e faible : une seule tâche lui suffit; la concentration de toutes ses forces su un point déterminé est la condition de la vue distincte; il doit donc ou blier momentanément l'ensemble, pour fixer son attention sur chacu des éléments pris en particulier; puis, quand il les a suffisamment exa minés en eux-mêmes, les comparer et tâcher de découvrir leurs rapport: Ce sont là deux opérations distinctes, et qui ne peuvent être simultanée sous peine d'être mal exécutées. L'analyse est un procédé artificiel, e d'autant plus artificiel, que l'objet offre plus d'unité. Ainsi, lorsqu' s'agit d'un être organisé, dont toutes les parties sont dans une dépen dance réciproque, elle détruit la vie qui résulte de cette unité. Mais l moyen de faire autrement, si vous voulez étudier l'organisation d'un plante, d'un animal, de l'homme, le plus complexe de tous les êtres Il faut, dit-on, s'attacher à l'élément principal, au fait simple, le suivr dans ses développements, ses combinaisons et ses formes. Mais ce n'es pas là faire de la synthèse avec l'analyse, c'est faire de la synthèse pure Ce fait simple, en effet, comment l'a-t-on obtenu? A moins de le sup poser et de partir d'une hypothèse, c'est l'analyse qui doit le découvri Aussi Condillac, qui prêche sans cesse l'analyse, emploie continuelle ment la synthèse. Prendre pour principe la sensation, la suivre dan toutes ses transformations, expliquer ainsi tous les phénomènes de l sensibilité, de l'intelligence et de la volonté, c'est procéder synthétique ment et non par analyse. Le *Traité des Sensations* est, comme on l' fait remarquer, un modèle de synthèse; mais aussi, où conduit un semblable méthode? A un système dont la base est hypothétique, e dont la véritable analyse, appliquée aux faits de la nature humaine démontre facilement la fausseté. Mieux eût valu observer d'abord ce faits en eux-mêmes, sauf à ne pas bien apercevoir leurs rapports e laisser à d'autres le soin d'en former la synthèse.

L'analyse et la synthèse sont deux opérations de l'esprit si bien diffé rentes, qu'elles supposent dans les hommes qui les représentent des qua lités diverses et qui s'excluent ordinairement. En outre, de même qu'elle constituent deux moments distincts dans la pensée de l'individu, elle se succèdent aussi dans le développement général de la science et de l'es prit humain. Elles alternent et dominent chacune à leur tour dans l'his toire. Il y a des époques analytiques et des époques synthétiques : dan les premières, les savants sont préoccupés du besoin d'observer les fait particuliers, d'étudier leurs propriétés et leurs lois spéciales sans le rattacher à des principes généraux; dans les secondes, au contraire, o sent la nécessité de coordonner tous ces détails et de réunir tous ces ma tériaux pour reconstruire l'unité de la science. C'est ainsi, par exemple que l'on a appelé le XVIIIe siècle le siècle de l'analyse, parce qu'il a e effet proclamé et généralisé cette méthode, et lui a fait produire les plu beaux résultats dans les sciences naturelles. Ce qui ne veut pas dire qu la synthèse ne se rencontre pas dans les recherches des savants et de

philosophes de cette époque. Ceux même qui l'ont dépréciée, Condillac, par exemple, l'ont employée à leur insu. D'ailleurs, le XVIIIe siècle s'est servi de l'induction, qui est une généralisation, et par là une synthèse, et il n'a pas manqué non plus de tirer les conséquences de ses principes, ce qui est encore un procédé synthétique; mais il est vrai que ce qui domine au XVIIIe siècle, c'est l'observation des faits de la nature, et presque toutes les découvertes qui l'ont illustré sont dues à l'analyse.

Mais si ces deux méthodes sont distinctes, elles ne s'excluent pas; loin de là, elles sont également nécessaires l'une à l'autre; elles doivent se réunir pour constituer la méthode complète, dont elles ne sont, à vrai dire, que les deux opérations intégrantes. Qu'est-ce qu'une synthèse qui n'a pas été précédée de l'analyse? Une œuvre d'imagination ou une combinaison artificielle du raisonnement, un système plus ou moins ingénieux, mais qui ne peut reproduire la réalité; car la réalité ne se devine pas : pour la connaître, il faut l'observer, c'est-à-dire l'étudier dans toutes ses parties et sous toutes ses faces. Une pareille synthèse, en un mot, s'appuye sur l'hypothèse. D'un autre côté, supposez que la science s'arrête à l'analyse; vous aurez les matériaux d'une science plutôt qu'une science véritable. Il y a deux choses à considérer dans la nature : les êtres avec leurs propriétés, et les rapports qui les unissent. Si vous vous bornez à l'étude des faits isolés, et que vous négligiez leurs rapports, vous vous condamnez à ignorer la moitié des choses, et la plus importante, celle que la science surtout aspire à connaître, les lois qui régissent les êtres, leur action réciproque, l'ordre, l'accord admirable qui règne entre toutes les parties de cet univers. Vous ne connaîtrez même qu'imparfaitement chaque objet particulier, car son rôle et sa fonction sont déterminés par ses rapports avec l'ensemble. La synthèse doit donc s'ajouter à l'analyse, et ces deux méthodes sont également importantes. Les règles qui leur conviennent sont faciles à déterminer. L'analyse doit toujours précéder la synthèse; en outre, elle doit être complète, s'étendre à toutes les parties de son objet; autrement, la synthèse, n'ayant pas à sa disposition tous les éléments, ne pourra découvrir leurs rapports. Elle sera obligée de les supposer et de combler les lacunes de l'analyse par des hypothèses. Enfin l'analyse doit chercher à pénétrer jusqu'aux éléments simples et irréductibles, ne s'arrêter que quand elle est arrivée à ce terme ou quand elle a touché les bornes de l'esprit humain. Réunir tous les matériaux préparés par l'analyse, n'en rejeter et méconnaître aucun, reproduire les rapports des objets tels qu'ils existent dans la nature, ne pas les intervertir ou en imaginer d'autres, telle est la tâche et le devoir de la synthèse. Au reste, si ces règles sont évidentes, il est plus facile de les exposer que de les appliquer. Aussi, dans l'histoire elles sont loin d'être exactement observées; on doit tenir compte ici des lois du développement de l'esprit humain. La science débute par une analyse superficielle, qui sert de base à une synthèse hypothétique. La faiblesse des théories dues à ce premier emploi de la méthode rend bientôt nécessaire une analyse plus sérieuse et plus approfondie, à laquelle succède une synthèse supérieure à la première. Cependant il est rare que l'analyse ait été complète; le résultat ne peut donc être définitif. La nécessité de nouvelles recherches et d'une application

plus rigoureuse de l'analyse se fait de nouveau sentir. Tel est le rôle alternatif des deux méthodes dans le développement progressif de la science et dans son histoire; mais la règle posée plus haut n'en conserve pas moins sa valeur absolue. La vraie synthèse est celle qui s'appuie sur une analyse complète; c'est là un idéal que les savants et les philosophes ne doivent jamais perdre de vue.

Parcourons rapidement les autres opérations de l'esprit et les procédés de la science, qui présentent le caractère d'une décomposition ou d'une composition, et qui, pour ce motif, ont reçu le nom d'analyse ou de synthèse.

D'abord, pour étudier un objet, l'esprit humain est obligé de le décomposer, non-seulement dans ses éléments et ses parties intégrantes, mais aussi dans ses qualités ou propriétés; de l'observer sous ses divers points de vue. Or cette décomposition qui s'opère, non plus sur des parties réelles, mais sur des propriétés auxquelles nous prêtons une existence indépendante, est l'*abstraction*. L'abstraction est donc une analyse, puisqu'elle est une décomposition; mais ce qui la distingue de l'analyse proprement dite, c'est qu'elle s'exerce sur des qualités qui, prises en elles-mêmes, n'ont pas d'existence réelle. Après l'abstraction vient la *classification*. Classer, c'est réunir; par conséquent, toute classification est une synthèse; mais pour former une classification, on peut suivre deux procédés. Si dans la considération des objets, on fait d'abord abstraction des différences pour s'arrêter à une propriété générale, on pourra ainsi réunir tous ces objets dans un même genre; ensuite, à côté de ce caractère commun à tous, si on remarque une qualité particulière à quelques individus, on établira dans le genre des espèces, et on descendra jusqu'aux individus eux-mêmes. Or il est clair qu'en procédant ainsi, on va non-seulement du général au particulier, mais du simple au composé; puisqu'à mesure que l'on avance, de nouvelles qualités s'ajoutent aux premières. Ainsi, quoique l'analyse intervienne pour distinguer les qualités, le procédé général qui sert à former la classification, est synthétique. Si, au contraire, on commence par observer les individus dans l'ensemble de leurs propriétés, et que l'on rapproche ceux qui offrent le plus grand nombre de qualités semblables, on créera d'abord des espèces; puis, faisant abstraction de ces qualités qui distinguent les espèces, pour ne considérer que leurs propriétés communes, on établira des genres; des genres, on s'élèvera à des classes plus générales encore. Il est évident que dans cette méthode, qui est l'inverse de la précédente, si la synthèse intervient pour réunir et coordonner les individus, les espèces et les genres, on procède non-seulement du particulier au général, mais du composé au simple, et du concret à l'abstrait. L'opération fondamentale est dans l'analyse. La méthode analytique sert à former les classifications naturelles, et la méthode synthétique les classifications artificielles (*Voyez* CLASSIFICATION). Les mots analyse et synthèse s'emploient aussi quelquefois pour désigner l'*induction* et la *déduction*. D'abord toute induction légitime repose sur l'observation et l'analyse, en particulier sur l'expérimentation. Or, l'expérimentation qui, en répétant et variant les expériences, écarte d'un fait les circonstances accessoires et accidentelles, pour saisir son caractère constant et dégager sa loi, est une véritable analyse. Enfin,

si l'induction elle-même, étendant ce caractère à tous les individus, les groupe et les réunit dans un seul principe, ce principe est abstrait et représente une idée à la fois générale et simple. Le procédé qui sert à le former est dans une analyse. D'un autre côté, la déduction qui revient du général au particulier, du genre aux espèces et aux individus, est une opération synthétique. Il en est ici des idées nécessaires et des vérités de la raison, comme des principes qui sont dus à l'expérience. Le principe qui dégage l'abstrait du concret, l'idée générale des notions particulières, est toujours l'abstraction et l'analyse; ainsi l'induction de Socrate et la dialectique de Platon ont été appelées à juste titre une méthode d'analyse. La manière de procéder d'Aristote et de Kant, par rapport aux idées de la raison, offre l'emploi successif des deux méthodes. Aristote et Kant séparent les notions pures de l'entendement et de la raison de tout élément empirique et sensible; ils les distinguent, les énumèrent et en dressent la liste : c'est un travail d'analyse; puis ils les rangent dans l'ordre déterminé par les rapports qui les unissent : ils en forment la synthèse. Si on admet avec des philosophes plus récents que toutes ces idées rentrent dans un principe unique, et ne sont que les formes de son développement progressif, cette méthode sera synthétique; mais elle suppose une analyse antérieure, sans quoi le système repose sur une base hypothétique.

Dans la *démonstration* qui se compose d'une suite de raisonnements, on retrouve les deux procédés fondamentaux de l'esprit humain. Aussi les logiciens distinguent deux sortes de démonstration : l'une *analytique,* l'autre *synthétique.* Si on veut traiter une question par le raisonnement, on peut suivre, en effet, deux marches différentes. La première consiste à partir de l'énoncé du problème, à analyser les idées renfermées dans les termes de la proposition qui la formule, et à remonter ainsi jusqu'à une vérité générale qui démontre la vérité ou la fausseté de l'hypothèse. Dans ce cas, on décompose une idée complexe qui constitue la question même, et on la met en rapport avec une vérité simple, évidente d'elle-même ou antérieurement démontrée; on procède alors du composé au simple et on suit une marche analytique. Cette méthode est en particulier celle qu'on emploie en algèbre. Mais on peut suivre un procédé tout opposé : prendre pour point de départ une vérité générale, déduire les conséquences qu'elle renferme et arriver ainsi à une conséquence finale qui est la solution du problème. Ici on va du général au particulier, du simple au composé; la méthode est synthétique. Cette méthode est celle dont se servent habituellement les géomètres; elle constitue la démonstration géométrique. Il est évident que dans les deux cas, le raisonnement consiste toujours à mettre en rapport deux propositions, l'une générale, l'autre particulière, au moyen de propositions intermédiaires; mais le point de départ est différent : dans le premier cas, on part de la question pour remonter au principe; dans le second, du principe pour aboutir à la question. Condillac a donc eu tort de dire (*Logique*, 1re partie, c. 6) que *puisque ces deux méthodes sont contraires, l'une doit être bonne et l'autre mauvaise;* et M. Degérando fait judicieusement observer que la comparaison qu'il emploie à ce sujet est inexacte. « On ne peut aller, dit Condillac, que du connu à l'inconnu; or si l'inconnu est sur la montagne, ce ne sera pas en descendant qu'on

y arrivera; s'il est dans la vallée, ce ne sera pas en montant : il ne peut donc y avoir deux chemins contraires pour y arriver. — Mais Condillac n'observe pas qu'il y a ou qu'il peut y avoir pour nous dans une question, deux espèces de connues.... Il y a une connue au sommet de la montagne, c'est l'énoncé du problème, et il y a aussi une connue au fond de la vallée, c'est un principe antérieur au problème et déjà reconnu par notre esprit. Ce qu'il y a d'inconnu, c'est la situation respective de ces deux points que sépare une plus ou moins grande distance. L'art du raisonnement consiste à découvrir un passage de l'un à l'autre, et, quelque route que l'on ait prise, si l'on est arrivé du point de départ au terme de son voyage, le passage aura été découvert et l'on aura bien raisonné. » (*Des Signes et de l'Art de penser dans leurs rapports*, t. IV, c. 6, p. 189.) On ne doit pas oublier, ainsi que le fait remarquer le même auteur, que dans chacune des deux méthodes il entre à la fois de l'analyse et de la synthèse, pour peu surtout que le raisonnement soit compliqué et d'une certaine étendue ; mais on doit considérer l'ensemble des opérations qui constituent le raisonnement total, et donnent à la démonstration son caractère général.

Quels sont les avantages respectifs de ces deux méthodes, quel emploi faut-il en faire, et dans quel cas est-il bon d'appliquer l'une de préférence à l'autre? La réponse ne peut être absolue, cela dépend de la nature des questions que l'on traite et de la position dans laquelle se trouve l'esprit par rapport à elles. La méthode analytique qui se renferme dans l'énoncé du problème, a l'avantage de ne pouvoir s'en écarter, et de ne pas se perdre en raisonnements inutiles : comme procédé de découverte, elle est plus directe. La synthèse, sous ce rapport, est plus exposée à s'éloigner de la question, à tâtonner, à suivre des routes sans issue ou qui la conduisent à d'autres résultats que ceux qu'elle cherche. Sa marche est plus incertaine et plus aventureuse; mais lorsqu'elle n'a pas d'autre but positif que celui de déduire d'un principe fécond les conséquences qu'il renferme, elle arrive à découvrir des aperçus nouveaux et des solutions à une foule de questions imprévues qui naissent en quelque sorte sous ses pas. Quand elle poursuit une solution particulière, et qu'elle n'arrive pas à son but, elle rencontre souvent sur son chemin des réponses et des solutions à d'autres questions. Ces deux méthodes sont toutes deux naturelles; néanmoins l'une, la synthèse, semble plus conforme à la marche même des choses, puisqu'elle va des principes aux conséquences, des causes aux effets : c'est la méthode démonstrative par excellence. Quand la vérité est trouvée, et qu'il ne s'agit que de la démontrer ou de la transmettre, le rapport entre le point de départ et le but étant connu, sa marche est sûre et directe, et cette voie est plus courte que celle de l'analyse; aussi est-ce la méthode que l'on emploie surtout dans l'enseignement, ce qui ne veut pas dire que l'analyse n'y ait pas une place importance. D'ailleurs les deux méthodes, loin de s'exclure, se prêtent un mutuel appui; elles se servent l'une à l'autre de vérification et de preuve.

Il n'existe point et il ne peut pas exister de traités spéciaux sur l'analyse; l'analyse est une partie essentielle de la logique; nous renvoyons, par conséquent, à tous les ouvrages qui traitent de cette science, principalement aux ouvrages modernes. CH. B.

ANALYTIQUE (JUGEMENT, MÉTHODE). *Voyez* ces deux mots.

ANALYTIQUES [τὰ Ἀναλυτικά]. Tel est le titre qu'on a donné au temps de Gallien, c'est-à-dire dans le IIe siècle de l'ère chrétienne, et qui, depuis, a été généralement consacré à une partie de l'*organum* ou de la logique d'Aristote. Cette partie de l'organum est formée de deux traités parfaitement distincts, dont l'un, portant le nom de *Premiers Analytiques*, enseigne l'art de réduire le syllogisme dans ses diverses figures et dans ses éléments les plus simples; l'autre, appelé les *Derniers Analytiques*, donne les règles et les conditions de la démonstration en général. A l'imitation de ce titre, Kant a donné le nom d'*Analytique transcendentale* à cette partie de la *Critique de la raison pure* qui décompose la faculté de connaître dans ses éléments les plus irréductibles.

ANAXAGORE. Il naquit à Clazomène, dans la LXXe olympiade, quelques années avant Empédocle, qui cependant le devança par sa réputation et ses travaux. Doué de tous les avantages de la naissance et de la fortune, il abandonna, par amour pour l'étude, et son patrimoine et son pays natal, dont les affaires ne lui inspiraient pas plus d'intérêt que les siennes. Il avait vingt-cinq ans quand il se rendit à Athènes, alors le centre de la civilisation et, l'on pourrait dire, de la nationalité grecque. Admis dans l'intimité de Périclès, il exerça sur ce grand homme une très-haute et très-noble influence, et cette position, au sein d'une démocratie jalouse, fut probablement la vraie cause des persécutions qu'il endura sous le prétexte de ses opinions religieuses. Cette conjecture ne paraîtra pas dénuée de fondement, si l'on songe qu'à l'accusation d'impiété dirigée contre Anaxagore, se joignait celle d'un crime politique, le plus grand qu'on pût imaginer alors : on le soupçonnait de *médisme*, c'est-à-dire de favoriser contre sa patrie les intérêts du roi de Perse. Sauvé de la mort par Périclès, mais exilé d'Athènes qu'il habitait depuis trente ans, il alla passer le reste de ses jours à Lampsaque, où il mourut à l'âge de soixante-douze ans, entouré de respect et d'honneurs.

Anaxagore n'est pas seulement Ionien par le lieu de sa naissance, il l'est aussi par ses maîtres. Cicéron, Strabon, Diogène Laërce, Simplicius s'accordent à dire qu'il entendit les leçons d'Anaximène; et, quoi qu'en dise Ritter, nous sommes obligés d'accepter ce témoignage qu'aucune voix dans l'antiquité n'a démenti. Mais c'est principalement par la direction de ses études et le caractère général de sa doctrine, qu'Anaxagore appartient à l'école ionienne; car, même lorsqu'il s'élève jusqu'à l'idée d'un principe spirituel, il a toujours pour but l'explication et l'intelligence du monde sensible. Aussi l'a-t-on appelé le *physicien par excellence* (ὁ φυσικώτατος), et ce n'est véritablement que par dérision qu'il a été surnommé l'*esprit* (ὁ νοῦς), à peu près comme Descartes l'a été par Gassendi. Cette prédilection d'Anaxagore pour le monde extérieur nous explique la déception que Platon éprouva à la lecture de ses ouvrages, et les reproches fort injustes qu'il lui adresse par la bouche de Socrate. Cependant il ne faut pas croire que le philosophe de Clazomène soit demeuré étranger à des études d'un autre ordre : nous savons par le témoignage de Phavorinus, que le premier il tenta d'expliquer les poëmes d'Homère dans un sens allégorique, au

profit de la saine morale. Il savait revêtir sa pensée d'une forme aussi noble qu'agréable, et ne devait pas être étranger aux questions politiques; car Plutarque nous assure qu'il enseigna à Périclès l'art de gouverner la multitude avec fermeté. Enfin, selon Platon, il s'est aussi beaucoup occupé de la nature et des lois de l'intelligence; mais aujourd'hui il ne nous reste d'Anaxagore que des fragments relatifs à la théorie de la nature.

Il admettait avec toute l'antiquité ce principe : que rien n'est produit, que rien ne peut s'anéantir d'une manière absolue; par conséquent il regardait la matière comme une substance éternelle et nécessaire, quoique essentiellement variable par sa forme et la combinaison de ses éléments. Mais les seules propriétés de la matière lui semblaient insuffisantes pour expliquer le mouvement et l'harmonie générale du monde; le hasard, pour lui, c'était le nom sous lequel nous déguisons notre ignorance des causes; et quant à cette nécessité aveugle dont les autres philosophes se contentaient si facilement, il en niait l'existence. De là un dualisme entièrement inconnu jusqu'alors et qu'Anaxagore lui-même, en tête de l'un de ses ouvrages, a formulé ainsi : « Toutes choses étaient confondues, puis vint l'intelligence qui fit régner l'ordre. » Ces paroles, que nous retrouvons également dans les plus anciens monuments de l'histoire de la philosophie, ne sauraient nous laisser aucun doute sur leur authenticité, et nous tracent tout naturellement la marche que nous avons à suivre. Nous examinerons d'abord quels sont, dans l'opinion de notre philosophe, la nature et le rôle de l'esprit; nous chercherons ensuite à déterminer les divers caractères et les divers éléments de la substance matérielle; enfin nous terminerons par quelques réflexions sur l'origine de la philosophie d'Anaxagore et ses rapports avec les systèmes qui l'ont précédée.

Ce que nous avons dit suffit déjà pour nous convaincre qu'il ne s'agit pas ici du dieu de la raison et de la conscience : le dieu d'Anaxagore n'est qu'un humble ouvrier, condamné à travailler sur une matière toute prête, obligé de tirer le meilleur parti possible d'un principe éternel comme lui, et dont les propriétés imposent à sa puissance une limite infranchissable. Telle sera toujours l'idée qu'on se formera de la cause suprême, si l'on n'y arrive pas par un autre chemin que l'observation exclusive de la nature extérieure; car il est facile de comprendre que le physicien ne recourra à l'intervention divine, que lorsque les faits ne peuvent s'expliquer par la nature même des corps. Or, tel est précisément le jugement qu'Aristote a porté sur le philosophe de Clazomène : « Anaxagore, dit-il, se sert de l'intelligence comme d'une machine pour faire le monde, et quand il désespère de trouver la cause réelle d'un phénomène, il produit l'intelligence sur la scène; mais dans tout autre cas, il aime mieux donner aux faits une autre cause (*de la Métaphysique d'Aristote,* par M. Cousin, in-8°, Paris, 1835, p. 140). » Platon dit la même chose d'une manière encore plus explicite (*Phèd.*, p. 393, édit. Mars. Ficin).

Ainsi renfermé dans une sphère nécessairement très-restreinte, l'esprit a deux fonctions à remplir, parce qu'il y a deux choses que les propriétés physiques ne sauraient jamais expliquer : 1° l'action qui déplace les éléments matériels, qui les réunit ou les sépare, qui leur

donne constamment ou leur a donné une première fois le mouvement; 2° la disposition des choses selon cet ordre admirable qui éclate à la fois dans l'ensemble et dans chaque partie de l'univers. Considéré comme moteur universel, comme la cause première des révolutions générales du monde et des changements, des phénomènes particuliers dont il est le théâtre, l'esprit ne peut pas faire partie du monde, il ne peut être mêlé à aucun de ses éléments, il est à l'abri de toute altération et doit être conçu comme une substance entièrement simple, qui existe par elle-même, qui ne relève que de sa propre puissance, tant qu'elle n'agit pas sur la matière. Si on lui donne également le titre d'infini, c'est que ce mot n'avait pas, dans le système d'Anaxagore, et en général chez les premiers philosophes, la signification métaphysique qu'on y attache aujourd'hui. Considéré comme ordonnateur, comme auteur de l'harmonie générale du monde et de l'organisation des êtres, le principe spirituel possède nécessairement la faculté de penser, d'où lui vient probablement le nom d'intelligence (νοῦς) sous lequel on le désigne toujours. L'intelligence ne peut agir qu'en pensant, et s'il est vrai qu'elle est l'auteur du mouvement, il faut que ce mouvement ait une raison (Arist., *Phys.*, lib. III, c. 4; *Metaph.*, lib. XII, c. 9). Mais si la pensée et l'action sont inséparables, il faut que l'une s'étende aussi loin que l'autre; il faut que la pensée s'étende plus loin encore, car le plan doit exister avant l'œuvre, et le projet avant l'exécution. Aussi Anaxagore disait-il expressément que l'intelligence ou le principe spirituel du monde embrasse en même temps dans sa connaissance, le présent, le passé et l'avenir, ce qui est encore à l'état de chaos, ce qui en est déjà sorti et ce qui est sur le point d'y rentrer. Anaxagore attribuait-il aussi à son Dieu la connaissance du bien et du juste? Cette opinion pourrait au besoin s'appuyer sur deux passages obscurs d'Aristote (*Metaph.*, lib. XII, c. 10); mais elle ne s'accorderait guère avec le caractère général du système que nous exposons.

Puisque Anaxagore, comme tous les autres philosophes de l'antiquité, ne reconnaît pas la création absolue, et qu'en dehors de son principe spirituel, il n'y a pour lui que la matière, il ne pouvait pas admettre la pluralité des âmes; il ne pouvait pas supposer que chaque être vivant soit animé par une substance particulière, par un principe moteur distinct de l'esprit universel. Par conséquent, il ne devait pas considérer l'intelligence suprême comme une existence séparée et distincte de celle des choses. En effet, Platon nous assure, dans son *Cratyle*, qu'Anaxagore faisait agir l'esprit sur le monde en le pénétrant dans toutes ses parties. Aristote lui attribue la même pensée (*de Anima*, lib. I, c. 2): « Anaxagore, dit-il, prétend que l'intelligence est la même chose que l'âme, parce qu'il croit que l'intelligence existe dans tous les animaux, dans les grands comme dans les petits, dans les plus nobles comme dans les plus vils. » Ainsi, encore une fois, c'est le même principe, le même esprit, une seule âme qui anime tout ce qui existe. Conséquent avec lui-même, Anaxagore ne s'arrête pas là; il veut que l'intelligence réside aussi dans les plantes, puisque les plantes sont des êtres vivants. Elles ont, comme les animaux, leurs désirs, leurs jouissances et leurs peines; elles ne sont pas même dépourvues de connaissance. Mais comment se fait-il que ce principe unique, tou-

jours le même dans la substance et dans les propriétés générales, nous apparaît dans les divers êtres sous des formes si différentes? Pourquoi ne le voyons-nous pas agir en tout temps et en tout lieu, d'après les mêmes lois, avec la même sagesse, avec la même puissance? Pourquoi la plante n'a-t-elle pas les mêmes passions, les mêmes instincts que l'animal? Pourquoi l'animal est-il si inférieur à l'homme? Ici reparaissent les limites infranchissables que rencontre toujours le principe spirituel, quand il veut agir sur la matière. L'intelligence ne peut se développer que dans la mesure où l'organisme le permet; et l'organisme à son tour dépend de la matière et des éléments dont elle se compose. Ainsi l'homme, disait Anaxagore, au témoignage d'Aristote, l'homme n'est le plus raisonnable des animaux, que parce qu'il a des mains; et en général, là où le principe spirituel ne trouve pas les instruments nécessaires pour agir conformément à sa nature, il est obligé de rester inactif sans rien perdre pour cela de ses attributs essentiels. Il peut être comparé à une liqueur qui, sans changer de nature, ne peut cependant ni recevoir une autre forme, ni occuper une autre place que celles que lui donne le vase où elle est contenue. C'est en vertu de ce principe, que le sommeil est regardé comme l'engourdissement de l'âme par les fatigues du corps. Toute âme particulière n'étant que le degré d'activité dont l'intelligence est susceptible dans un corps déterminé, on comprend qu'elle meure aussitôt que ce corps se dissout. Telle est à peu près ce qu'on pourrait appeler la métaphysique d'Anaxagore.

La matière, dans le système d'Anaxagore, n'est pas représentée par un principe unique ou par un seul élément qui sans cesse change de nature et de forme, comme l'eau dans la doctrine de Thalès, l'air dans celle d'Anaximène, et le feu dans celle d'Héraclite; il y voyait, au contraire, un nombre infini, non-seulement de parties très-distinctes les unes des autres, mais de principes véritablement différents, tous inaltérables, indestructibles, ayant toujours existé en même temps. Ces principes qui, par la variété infinie de leurs combinaisons, engendrent tous les corps, portent le nom d'*homéoméries* (ὁμοιομέρειαι); ce qui ne veut pas dire qu'ils soient tous semblables ou de la même espèce; mais il faut la réunion d'un certain nombre de principes semblables, pour que nous puissions démêler dans les choses une propriété, une qualité, un caractère quelconque. La prépondérance des principes d'une même espèce est la condition qui détermine la nature particulière de chaque être. En effet, les homéoméries étant d'une petitesse infinie, leurs propriétés ne sont pas appréciables pour nous, quand on les considère isolées les unes des autres ou en petite quantité; dans cet état, elles échappent entièrement à nos sens et n'existent qu'aux yeux de la raison (Arist., *de Cœlo*, lib. III, c. 3).

Parmi ces principes si variés, les uns devaient concourir à la formation de la couleur; les autres, de ce qu'on appelle, dans le langage des physiciens, la substance des corps. De là résulte que pour chaque couleur, comme pour chaque substance matérielle, par exemple pour l'or, pour l'argent, pour la chair ou le sang, il fallait admettre des parties constituantes d'une nature particulière. Mais tous les principes ayant été primitivement confondus, aucun d'eux ne peut exister entièrement

pur; aucune couleur, aucune substance ne peut être sans mélange (Arist., *Phys.*, lib. I, c. 5).

Puisque c'est le besoin de remonter à une cause première de l'ordre et du mouvement qui a conduit Anaxagore à l'idée d'un principe spirituel, il fallait bien qu'il supposât un temps où les éléments physiques de l'univers étaient plongés dans un état complet de confusion et d'inertie : par conséquent, le monde a eu un commencement. Si cette opinion nous paraît en contradiction avec l'idée que nous nous formons, d'après Anaxagore, de la cause intelligente, rien n'est plus conforme au rôle que notre philosophe a été forcé de laisser, et qu'il laisse en effet à la matière. Une simple conjecture de Simplicius ne peut donc pas nous donner le droit de penser, avec Ritter, que le monde, aux yeux d'Anaxagore, est sans commencement. Nous ne voyons aucune raison de repousser le témoignage d'Aristote, qui affirme expressément le contraire et qui le répète à plusieurs reprises avec la plus entière certitude.

Si l'on veut se rendre compte de cet état primitif des choses, on n'a qu'à se rappeler que les homéoméries échappent à nos sens et qu'il en faut réunir un certain nombre de la même espèce pour qu'il en résulte une qualité distincte, ou un objet parfaitement déterminé et réel. Par conséquent, tant qu'une puissance libre et intelligente n'a pas établi l'ordre, n'a pas séparé les éléments pour les classer ensuite selon leurs diverses natures, il n'y a encore ni formes, ni qualités, ni substances; ou si toutes ces choses existent pour la raison comme les homéoméries elles-mêmes, elles n'existaient pas pour l'expérience, elles n'appartenaient pas encore au monde réel. C'est ce commencement des choses qu'Anaxagore voulait définir par le principe que tout est dans tout.

La confusion des éléments emporte avec elle l'idée d'inertie ; car, si les êtres en général, une fois organisés, une fois en suprême jouissance de leurs propriétés, peuvent exercer les uns sur les autres une influence réciproque, et dispensent le physicien d'expliquer chaque phénomène par l'action du premier moteur; il n'en est pas ainsi quand toutes les propriétés sont paralysées, insensibles, ou, comme dit Aristote, quand elles existent dans le domaine du possible, non dans celui de la réalité. Mais ce n'est pas tout : aux yeux d'Anaxagore il n'y a pas même de place pour le mouvement, car le mélange de toutes choses, c'est l'infini. Or, dans le sein même de l'infini, il n'y a pas de vide, puisqu'il n'y a pas encore de séparation; et dans tous les cas, le vide semblait à Anaxagore une hypothèse contraire à l'expérience ; il s'appuyait sur ce fait dont il se faisait une arme contre la doctrine des atomes, que, dans les outres vides et dans les clepsydres, on rencontre encore la résistance de l'air (Arist., *Phys.*, lib. III, c. 6). Ainsi tout se touche, tous les éléments sont contigus.

Le mouvement n'est pas impossible en dehors de l'infini, où rien n'existe ni ne peut exister, pas même l'espace; car, disait Anaxagore, l'infini est en soi ; il ne peut être contenu dans rien; il faut donc qu'il reste où il se trouve. Nous connaissons l'ouvrier et les matériaux; voyons maintenant comment s'est accomplie l'œuvre elle-même; jetons un rapide coup d'œil sur la genèse d'Anaxagore.

Quand l'activité de l'intelligence commença à s'exercer sur la masse

inerte et confuse, elle ne fit pas naître sur-le-champ tous les tous les phénomènes dont se compose l'univers; mais la généra choses eut lieu successivement et par degrés, ou, comme An s'exprimait lui-même, le mouvement se manifesta d'abord d faible portion du tout, ensuite il en gagna une plus grande, ainsi qu'il s'étendit de plus en plus. Ce furent des masses enc confuses qui sortirent les premières de la confusion univers lourd, l'humide, le froid et l'obscur, mêlés ensemble, s'am dans cette partie de l'espace maintenant occupée par la terre; traire, le léger, le sec et le chaud se dirigèrent vers les régio rieures, vers la place de l'éther. Après cette première sépar formèrent les corps généralement appelés les quatre élément qui, dans la pensée d'Anaxagore, ne sont que des mélange rencontrent les principes les plus divers. De la partie inféri la masse humide, pesante et froide, qu'il se représentait sous des nuages ou d'une épaisse vapeur, Anaxagore fait d'abo l'eau, de l'eau la terre, et de la terre se séparent les pierr mées d'éléments concentrés par le froid. Au-dessus de tous c dans les régions les plus pures de l'espace, est l'éther, lequel en croyons Aristote (*de Cœlo*, lib. I, c. 3; *Meteor.*, lib. II n'est pas autre chose que le feu. C'est l'éther qui, en pénétrant cavités ou les pores de la terre, devient la cause des commo l'ébranlent, lorsque, se dirigeant par sa tendance naturelle ver gions supérieures, il trouve toutes les issues fermées. A la f des éléments nous voyons succéder celle des corps célestes, d de la lune et des étoiles. L'éther, par la force du mouveme laire qui lui est propre, enlève de la terre des masses pierre s'enflamment dans son sein et deviennent des astres. Cett thèse, conservée dans le recueil du faux Plutarque et litté reproduite par Stobée, s'accorde à merveille avec l'opinion à Anaxagore, que le soleil est une pierre enflammée, plus que le Péloponnèse, et que le ciel tout entier, c'est-à-dire l célestes, sont composés de pierres (Diogène Laërce, liv. II, D'après un bruit populaire, il aurait prédit la chute d'une pi l'on montrait sur les bords de l'Égée, et que l'on disait dét soleil. Ne pourrait-on pas, sur cette tradition que Pline (liv. I nous a conservée, fonder la conjecture, selon moi très-p qu'Anaxagore s'est occupé des aérolithes, et que ces corps étr ont suggéré sa théorie sur la nature du soleil et des autres c lestes? Les paroles suivantes de Diogène Laërce (liv. II, c. sembleraient confirmer cette supposition : « Silène rapporte, première partie de son Histoire, que, sous le gouvernement de une pierre tomba du ciel, et à cette occasion, ajoute le même Anaxagore enseigna que tout le ciel est composé de pierres qu tenues ensemble par la rapidité du mouvement circulaire, chent aussitôt que ce mouvement se ralentit. » Ayant découve lune est éclairée par le soleil, Anaxagore ne devait pas croire q embrasée comme les autres étoiles; mais elle lui parut être u de terre, entièrement semblable à celle que nous occupons. A sait-il qu'il y a dans la lune, comme ici-bas, des collines, des v

des habitants (Diogène Laërce, *ubi supra*). Il a été le premier, si nous ne croyons Platon, qui ait trouvé la véritable cause des éclipses, et, substituant partout les phénomènes naturels aux fables mythologiques, il enseignait que la voie lactée est la lumière de certaines étoiles, devenue sensible pour nous quand la terre intercepte la lumière du soleil (Arist., *Meteor.*, lib. I, c. 8). Toute cette partie de la doctrine d'Anaxagore concernant les rapports qui existent entre le soleil et les autres corps célestes, a quelques droits à notre admiration; mais il était loin de comprendre encore la rotation de la terre, qu'il se représentait comme immobile au centre du monde (*de Cœlo*, lib. I, c. 35). Les comètes lui semblaient une apparition simultanée de plusieurs planètes qui, dans leur marche, se sont tellement rapprochées, qu'elles paraissent se toucher (*Meteor.*, lib. I, c. 6). Les corps célestes une fois formés, nous voyons naître les plantes qui ne pouvaient exister auparavant, puisque le soleil en est appelé le père, comme la terre en est la mère et la nourrice (Arist., *de Plant.*, lib. I, c. II). Enfin, après les plantes, ou en même temps que celles-ci, viennent les animaux, engendrés pour la première fois du limon de la terre échauffée par le soleil, et doués dans la suite de la faculté de se reproduire (Diogène Laërce, liv. II, c. 9, 10). Les animaux étant venus les derniers, les éléments dont ils se composent sont aussi les plus simples; car c'est en eux que la séparation des éléments physiques ou des homéoméries se trouve la plus avancée. Anaxagore, voulant démontrer cette théorie par l'expérience, invoquait en sa faveur le fait de la nutrition : quand nous considérons, disait-il, les aliments qui servent à notre nourriture, ils nous font l'effet d'être des substances simples, et cependant c'est d'eux que nous tirons notre sang, notre chair, nos os et les autres parties de notre corps (Plut., *de Placit. philos.*, lib. I, c. 3).

Quand les animaux et les plantes sont sortis de l'épuration de tous les éléments, le principe intelligent vient, pour ainsi dire, mettre la dernière main à son œuvre. Jusqu'alors l'axe du ciel passait par le milieu de la terre; maintenant la terre est inclinée vers le sud, et les étoiles prenant, par rapport à nous, une autre place, il en résulta cette variété de températures et de climats sans laquelle plusieurs espèces de plantes et d'animaux étaient vouées à une destruction inévitable. Un tel changement, ajoutait notre philosophe, est au-dessus de toutes les forces physiques et ne peut s'expliquer que par une intervention de la cause intelligente. Mais, arrivé ainsi à son dernier période, ce monde, dans la génération duquel l'éther ou le feu joue le principale rôle, doit aussi périr par le feu. Cependant il n'est pas certain qu'Anaxagore ait adopté cette opinion. Aristote (*Phys.*, lib. I, c. 5) lui attribue positivement l'opinion contraire : le monde une fois formé, les éléments ne doivent plus rentrer dans le chaos; car la cause intelligente ne peut pas permettre le désordre, et une fois l'impulsion donnée à la matière, les principes confondus dans son sein doivent de plus en plus se dégager les uns des autres.

Il nous reste, pour avoir achevé l'exposition de la doctrine d'Anaxagore, à déterminer le principe logique sur lequel elle s'appuie. En effet, quoi que l'on fasse, on est obligé, sitôt qu'on émet un système, d'avoir une opinion arrêtée sur les sources de la vérité et la légitimité de nos

facultés. Anaxagore n'a probablement rien écrit sur ce sujet; mais il nous est impossible de douter qu'il ait reconnu la raison comme moyen d'arriver aux principes des choses ou à la vérité suprême. C'est uniquement sur la foi de la raison qu'il a pu admettre, à côté des éléments physiques, un principe immatériel et intelligent. Mais ce qui est plus remarquable encore, c'est que même les éléments matériels, dans leur pureté et leur simplicité, sont insaisissables pour nos sens; notre raison seule peut les concevoir. Il ne pouvait donc pas admettre, avec Démocrite, que la vérité est seulement dans l'apparence; il disait, au contraire, que nos sens nous trompent et qu'il ne faut pas les consulter toujours. Là est le véritable, le plus grand progrès dont on puisse lui faire honneur. Quant à cette maxime que les choses sont pour nous ce que nous les croyons, il faut remarquer d'abord que la tradition seule l'a mise dans la bouche d'Anaxagore; ensuite ne pourrait-elle pas s'appliquer au sentiment, et ne voudrait-elle pas dire que le bonheur des hommes et une grande partie de leurs misères dépendent beaucoup de leurs opinions? Comprises dans un autre sens, ces paroles sont en contradiction manifeste avec toutes les opinions que nous venons d'exposer.

Pour trouver l'origine du système d'Anaxagore, nous ne remonterons pas, comme l'abbé Le Batteux (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*) jusqu'à la cosmogonie de Moïse; nous ne la chercherons pas non plus, avec un savant de l'Allemagne, dans l'antique civilisation des mages. Nous ne croyons pas avoir besoin de sortir de la Grèce ni de l'école ionienne; cette école se résume tout entière dans la doctrine que nous venons d'exposer. Mais Anaxagore ne s'est pas contenté de la résumer, il l'a agrandie, il l'a conduite aux dernières limites qu'elle pût atteindre; car elle avait commencé par la physique, elle ne cherchait autre chose que la nature, et il l'a conduite aux portes de la métaphysique dont il entr'ouvrit même le sanctuaire. En effet, si nous ne savons pas ce qu'il a emprunté à son compatriote Hermotyme, au moins l'existence de celui-ci ne saurait-elle être révoquée en doute, et quelques mots d'Aristote, les traditions fabuleuses répandues sur son compte, nous attestent suffisamment qu'il croyait à un principe spirituel (Arist., *Metaph.*, lib. I, c. 3). Mais ce fait isolé a moins d'importance que les traditions plus sûres que nous avons conservées des philosophes ioniens. Ainsi que Ritter l'a démontré jusqu'à l'évidence, ils se divisent en deux classes : les uns, comme Thalès, Anaximène et Héraclite, admettent un élément qui, en vertu d'une force interne et vivante, se développe sous les formes les plus variées et produit l'univers; en un mot, ils expliquent la nature par un principe *dynamique*. Anaximandre, qui forme à lui seul toute une école, admet, au contraire, que la matière est inaltérable de sa nature et qu'elle ne change de forme que par la position de ses éléments : de là une physique toute mécanique. Tous les éléments sont d'abord confondus dans une masse infinie; puis, en vertu du mouvement qui leur est propre, en vertu de certaines antipathies naturelles, ils se séparent peu à peu et se combinent de mille manières. Ces deux principes, réunis et nettement distingués l'un de l'autre, donnent pour résultat la philosophie d'Anaxagore. En effet, comme Anaximandre, il reconnaît une masse confuse de tous les éléments et un nombre infini de principes

inaltérables ; comme Anaximène, il admet une force vitale et interne, une puissance qui se développe par elle-même et en vertu de sa propre activité. Seulement cette puissance, nettement distinguée du principe matériel, devient une substance simple, intelligente, active, en un mot, spirituelle.

Anaxagore est le premier de tous les philosophes grecs qui ait écrit ses opinions. Mais ses ouvrages ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Il n'en reste que des lambeaux dans les œuvres d'Aristote, de Platon, de Cicéron, de Diogène Laërce, dans les Commentaires de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote; dans le recueil de Stobée et le livre pseudonyme intitulé : *de Placitis philosophorum*. Ces fragments, que nous avons cités en grande partie, ont été recueillis et soumis à la critique par les auteurs suivants : Le Batteux, *Conjectures sur le système des homéoméries*, dans le tome XXV des Mémoires de l'Acad. des Inscript.—Heinius, *Dissertations sur Anaxagore*, dans les tomes VIII et IX de l'Histoire de l'Académie royale des Sciences et Lettres de Prusse. — De Ramsay, *Anaxagoras, ou Système qui prouve l'immortalité de l'âme*, etc., in-8°, La Haye, 1778. — Ploucquet, *Dissert. de dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagoræ Clazomenii*, in-8°, Tubing., 1763. — Carus, *sur Anaxagore de Clazomène*, dans le Recueil de Fülleborn, Xme cahier ; le même, *Dissertatio de cosmo-theologiæ Anaxagoræ fontibus*, in-4°, Leipzig, 1798. — J. T. Hemsen, *Anaxagoras Clazomenius*, etc., in-8°, Goëtt., 1821. — H. Ritter, dans son *Histoire de la philosophie ancienne*, et son *Histoire de la philosophie ionienne*. — E. Schaubach, *Anaxagoræ Clazomenii fragmenta*, in-8°, Leipzig, 1827. Ce dernier ouvrage est le plus utile à consulter, parce qu'il renferme tous les fragments relatifs à Anaxagore.

ANAXARQUE d'Abdère. Disciple de son compatriote Démocrite, suivant les uns; de Métrodore de Chios ou de Diomène de Smyrne, suivant les autres. Il fut le maître de Pyrrhon et l'ami d'Alexandre le Grand, qu'il accompagnait dans ses expéditions. Il vécut, par conséquent, durant le IVe siècle av. J.-C. Zélé partisan de la philosophie de Démocrite, il en pratiquait la morale dans sa vie privée plus encore qu'il n'en goûtait la théorie; c'est ce qui lui fit donner le surnom d'*eudémoniste*, c'est-à-dire partisan de la philosophie du bonheur (Diogène Laërce, liv. IX, c. 60).

ANAXILAS ou **ANAXILAÜS** de Larysse [*Anaxilaus Laryssæus*]. Pythagoricien du siècle d'Auguste, moins fameux pour ses opinions philosophiques que pour son habileté dans les arts de la magie; il a traité lui-même ce sujet dans un écrit (Παίγνια, *seu Ludicra*), dont nous trouvons quelques échantillons chez Pline (*Hist. nat.*, liv. XIX, c. 1; liv. XXVIII, c. 2; liv. XXXV, c. 15). Cette prétendue science attira sur lui une accusation qui l'obligea de fuir l'Italie, comme le rapporte Eusèbe dans sa *Chronique*.

ANAXIMANDRE. Ce philosophe fut ionien, comme Thalès, et, comme lui aussi, naquit à Milet. L'époque de sa naissance paraît pouvoir, par un calcul très-simple, être rapportée à la seconde année de la quarante-deuxième olympiade; car Apollodore, dans Diogène Laërce,

dit qu'Anaximandre avait soixante-quatre ans la seconde année de la LVIII[e] olympiade. Le même historien ajoute qu'il mourut peu de temps après.

Sur les traces du père de la philosophie ionienne, Anaximandre, qui, d'après Eusèbe en sa *Préparation évangélique*, avait été le disciple et l'ami de Thalès, Θαλήτος κοινήτης, se livra aux études astronomiques. Le témoignage d'Eusèbe en fait foi, et ce témoignage se trouve confirmé par celui de Favorinus dans Diogène Laërce. D'après cette dernière autorité, voici quelles étaient en cette matière les opinions d'Anaximandre : La terre est de figure sphérique, et elle occupe le centre de l'univers. La lune n'est pas lumineuse par elle-même, mais c'est du soleil qu'elle emprunte sa lumière. Le soleil égale la terre en grosseur, et il est composé d'un feu très-pur. Diogène, s'appuyant toujours sur le récit de Favorinus, ajoute qu'Anaximandre avait inventé le style des cadrans solaires; que, de plus, il avait fait des instruments pour marquer les solstices et les équinoxes; que, le premier, il avait décrit la circonférence de la terre et de la mer, et construit la sphère. Il est probable que la plupart de ces travaux astronomiques et géographiques ne furent que de simples essais; car on les retrouve, plus tard, attribués également à Anaximène. Les découvertes d'Anaximandre ne furent, selon toute vraisemblance, que des tâtonnements scientifiques, des tentatives incomplètes, qui, de la main de ses successeurs dans l'école ionienne, durent recevoir et reçurent en effet des perfectionnements.

Ces travaux astronomiques et géographiques d'Anaximandre n'étaient, au reste, qu'un appendice à sa cosmogonie, et rentraient ainsi dans un système général de philosophie qui avait pour objet l'explication de l'origine et de la formation des choses. Thalès avait le premier tenté cette explication, et l'eau lui avait paru être l'élément primordial et générateur; « Car il avait remarqué (Arist., *Metaph.*, lib. I, c. 3) que l'humide est le principe de tous les êtres, et que les germes de toutes choses sont naturellement humides. » Anaximandre vint modifier considérablement la solution apportée par son devancier et son maître au problème cosmogonique. Non-seulement il répudia l'eau à titre d'élément générateur, mais encore il ne reconnut comme tel aucun des éléments qui, contemporainement ou postérieurement, furent admis par d'autres Ioniens. Pour Anaximandre, le principe des choses n'est ni l'eau, ni la terre, ni l'air, ni le feu, soit pris isolément, comme le veulent Thalès, Phérécyde, Anaximène, Héraclite, soit pris collectivement, comme l'entendit le Sicilien Empédocle. Ce principe, pour Anaximandre, c'est l'*infini*, ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, comme le rapporte Diogène. Maintenant, qu'entendait Anaximandre par l'*infini?* Voulait-il parler de l'eau, de l'air ou de quelque autre chose? C'est un point que, d'après Diogène, il laissa sans détermination précise. Toutefois, Aristote (*Metaph.*, lib. XII, c. 2) essaye de rendre compte de l'*infini* d'Anaximandre, en disant que c'est une sorte de chaos primitif; et c'est en ce même sens aussi que saint Augustin, dans un passage de sa *Cité de Dieu* (liv. VIII, c. 2), interprète la donnée fondamentale du système d'Anaximandre.

Thalès avait ouvert en Grèce la série des philosophes dont le système

cosmogonique devait reposer sur un principe unique, admis comme élément primordial, et donnant naissance, par ses développements ultérieurs, à tout cet univers. Dans cette voie marchèrent Phérécyde, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite. Anaximandre, au contraire, vint poser la base de ce système cosmogonique que devait un jour, sauf quelques modifications, reproduire et développer Anaxagore, et qui consiste à expliquer la formation des choses par l'existence complexe et simultanée de principes tous contemporains les uns aux autres, et constituant primitivement, par leur confus assemblage, ce chaos que le philosophe de Clazomène a si lucidement caractérisé par son Πάντα ὁμοῦ.

Tel est le point de départ dans la cosmogonie d'Anaximandre. Mais comment cette confusion primitive fit-elle place à l'harmonie? En d'autres termes, comment Anaximandre explique-t-il le passage du chaos à l'ordre actuel de l'univers?

Cette explication, le philosophe de Milet la tire du double caractère qu'il prête à l'infini, immuable quant au fond, mais variable quant à ses parties (Diogène Laërce, liv. II, c. 2). Or, en vertu de cette dernière propriété, une série de modifications ont lieu, non dans la constitution intime des principes, qui, pris chacun en soi, furent dans l'origine ce qu'ils devaient être toujours, mais dans leur juxtaposition, dans leur combinaison, dans leurs rapports. Un dégagement s'opéra, grâce au mouvement éternel, attribut essentiel du chaos primitif, et ce dégagement amena, comme résultats graduellement obtenus, la séparation des contraires et l'agrégation des éléments de nature similaire. C'est ainsi que toutes choses furent formées. Toutefois, répétons-le, cette formation ne s'opéra pas instantanément : elle fut graduelle, elle requit plusieurs époques, et ce ne fut que par une série de transformations que les animaux, et notamment l'homme, arrivèrent à revêtir leur forme actuelle. Tout ceci résulte des témoignages réunis de Plutarque et d'Eusèbe sur la doctrine d'Anaximandre.

La cosmogonie d'Anaximandre constitue une sorte de panthéisme matérialiste. Eusèbe et Plutarque lui reprochent d'avoir omis la cause efficiente. C'était à Anaxagore qu'il était réservé de concevoir philosophiquement un être distinct de la matière et supérieur à elle, une intelligence motrice et ordonnatrice.

Les documents relatifs à la philosophie d'Anaximandre se rencontrent en assez grand nombre dans Diogène Laërce (liv. II, c. 1); dans Aristote (*Phys.*, liv. I, c. 4, et liv. III, c. 4 et 7); dans Simplicius (*Comment. in Phys. Aristot.*, f° 6, et *de Cœlo*, f° 161). Il existe en outre des travaux spéciaux sur cette philosophie : 1° *Recherches sur Anaximandre*, par l'abbé de Canaye, au tome X des Mémoires de l'Acad. des Inscript.; 2° *Dissertation sur la philosophie d'Anaximandre*, par Schleiermacher, dans les Mémoires de l'Acad. royale des Sciences de Berlin; 3° *Histoire de la Philosophie ionienne* (Introd., et notamment le chapitre sur *Anaximandre*), par C. Mallet, in-8°, Paris, 1842. Consulter encore les travaux généraux sur l'histoire de la philosophie, par Tennemann, Tiedemann, Brucker, et notamment Ritter (*Hist. de la Phil. ionienne*), ainsi que Bouterweck (*de Primis philosophorum græcorum decretis*), dans les Mémoires de la Société de Goettingue, t. II, 1811. **C. M.**

ANAXIMÈNE. La ville de Milet, qui déjà avait vu naître Thalès et Anaximandre, fut la patrie de ce philosophe. D'après les calculs les plus probables, mais sans qu'une certitude bien complète puisse toutefois être obtenue sur ce point, l'existence d'Anaximène dut remplir l'intervalle qui sépare la 56e d'avec la 70e olympiade (environ de 550 à 500 ans avant J.-C.). Au rapport de Diogène Laërce, Anaximène eut pour maîtres l'Ionien Anaximandre, et Parménide l'Eléate.

Les prédécesseurs de ce philosophe dans l'école ionienne, Thalès, Phérécyde, Anaximandre, avaient été physiciens et astronomes. Anaximène continua leurs travaux. On lui attribue d'avoir enseigné la solidité des cieux, et leur mouvement autour de la terre supportée par l'air. Dans l'origine de la science astronomique, il dut en effet paraître assez naturel de penser que le ciel était une voûte sphérique et solide à laquelle étaient fixés les astres, qu'un mouvement diurne entraînait d'orient en occident. Anaximène paraît aussi avoir perfectionné l'usage des cadrans solaires, inventés par Anaximandre.

Le système cosmogonique d'Anaximène s'écarta de celui d'Anaximandre pour se rapprocher de celui de Thalès. Ce n'est pas, toutefois, qu'il soit complétement semblable à ce dernier : il y a entre eux cette différence, que l'un admet l'eau pour premier principe, et l'autre l'air. Mais il est à remarquer qu'Anaximène abandonna l'hypothèse de l'*infini,* adoptée par Anaximandre, pour se ranger, avec Thalès, à la doctrine d'un élément unique adopté comme élément primordial et générateur. Cet élément, c'est l'air, auquel Anaximène assigna pour attributs fondamentaux l'immensité, l'infinité et l'éternité de mouvement : *Anaximenes aera Deum statuit, esseque immensum et infinitum, et semper in motu* (Cic., *de Nat. Deor.*, lib. I, c. 10). En vertu de cette infinité, l'air est tout ce qui existe et peut exister; il remplit l'immensité de l'espace; il exclut tout être étranger à lui. D'autre part, en vertu de ce mouvement éternel et nécessaire, l'air subit une série de dilatations et de condensations, qui produisent, d'un côté, le feu; de l'autre, la terre et l'eau, lesquelles, à leur tour, donnent naissance à tout le reste : *Anaximenes infinitum aera dixit, a quo omnia gignerentur.... Gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia* (Cic., *Quæst. acad.*, lib. II, c. 3). Toutefois, une erreur est à éviter ici, et il faut bien se garder d'envisager la production du feu, de l'eau et de la terre, comme résultats de la conversion de la substance primitive en des substances hétérogènes. Dans le système du philosophe de Milet, la substance primordiale ne s'altère pas à ce point, et lorsque, par l'effet de la dilatation ou de la condensation, elle donne naissance au feu, à l'eau, à la terre, il faut ne voir là rien autre chose que le passage d'un phénomène à d'autres phénomènes, la substance demeurant une et identique; et cette substance, c'est l'air, principe d'où tout émane, et où tout retourne (Plutarch. ap. Euseb. *Præpar. evang.*, lib. I, c. 8).

Le progrès de la philosophie devait un jour conduire le plus célèbre des Ioniens, Anaxagore, à reconnaître deux principes éternels : d'une part, la cause matérielle, ὕλη; d'autre part, la cause intelligente, νοῦς. Anaximène, ainsi que son prédécesseur Anaximandre, n'admet ostensiblement que le premier de ces deux principes. Est-ce à dire qu'il re-

eta formellement le second? Non, assurément. Ce qu'on peut avancer vec le plus de vérité, c'est qu'il ne conçut pas ce second principe. Il llait à la philosophie grecque un degré supérieur de maturité pour oncevoir, à côté et au-dessus du principe matériel, un principe intelgent, moteur et ordonnateur. Ainsi, dans la cosmogonie d'Anaximène, s modifications successives que subit la substance primordiale, en vertu e la condensation et de la dilatation, s'effectuent fatalement, et en l'abence de toute cause providentielle, attendu que cette dilatation et cette ondensation, d'où résultent toutes ces modifications, sont elles-mêmes a conséquence nécessaire d'un mouvement inhérent de toute éternité, titre d'attribut essentiel, à l'élément générateur.

Indépendamment des travaux généraux sur l'histoire de la philosophie, de Brucker, Tennemann, Buhle, consulter Tiedemann, *Premiers hilosophes de la Grèce*, in-8°, Leipzig, 1780 (all.). — Bouterweck, *de Primis philosophiæ græcæ decretis physicis*, dans les Mémoires de la ociété de Goëttingue, 1811. — Schmidt, *Dissertatio de Anaximenis Psychologia*, Iéna, 1689. — C. Mallet, *Histoire de la Philos. ion.*, art. *Anaximène*, in-8°, Paris, 1842. — *Voir* encore : Diogène Laërce, liv. II, c. 2. — Aristote, *Metaphys.*, lib. I, c. 3. — Simplicius, *in Physic. Aristot.*, f° 6 et 9. — Cic., *Acad. quæst.*, lib. II, c. 37. — Plutarch., *de Placit. philos.*, lib. I, c. 3. — Stob., *Eclog.*, lib. I. — Sextus Empiricus, *Hypoth. Pyrrh.*, lib. III, c. 30; *Adv. Mathem.*, lib. VII et IX. C. M.

ANCILLON (Jean-Pierre-Frédéric), né en 1766, à Berlin, appartient à une famille de protestants français établis en Prusse depuis la révocation de l'édit de Nantes. Son père, ministre, prédicateur et théologien distingué, a laissé quelques écrits philosophiques. Frédéric Ancillon fut d'abord ministre protestant, puis professeur à l'Académie militaire, membre de l'Académie des Sciences de Berlin, conseiller d'Etat, secrétaire d'ambassade, et enfin ministre des affaires étrangères du roi de Prusse. Sans parler de plusieurs traités théologiques, il a composé des ouvrages sur la politique et sur l'histoire, dont le plus remarquable est son *Tableau des révolutions du système politique de l'Europe depuis le quinzième siècle.* Quant à ses publications philosophiques, sans annoncer un penseur original et profond, elles assurent à l'auteur une place distinguée dans la réaction spiritualiste qui a marqué le commencement du XIXe siècle. Elles ont contribué à faire prévaloir et à propager des idées saines, élevées, et à ramener les esprits à des opinions sages et modérées en philosophie, en littérature et en politique. L'idée dominante qui fait le fond de tous ses écrits, est celle d'un *milieu* à garder entre les extrêmes. Ce principe, excellent comme maxime de sens commun, à cause de l'esprit de sage modération et de conciliation qu'il recommande, a le défaut d'être vague et indéterminé comme formule philosophique, et de ne pouvoir se préciser sans devenir lui-même exclusif, absolu, étroit. Il est d'ailleurs emprunté à un ordre d'idées qui ne peut s'appliquer aux choses morales et à la philosophie : dès qu'on le prend à la lettre, il se résout dans un principe mathématique. Cette idée d'un milieu entre les contraires est fort ancienne. Aristote, comme on sait, faisait consister aussi la vertu dans un milieu entre deux ex-

une pension à sa famille : *Est-ce pour avoir du bien qu'il vient faire vœu de pauvreté? Obliviscere populum tuum et domum patris tui*, lui crient les livres saints; pour ne pas dérober un instant à ses devoirs, il ne reverra plus, une fois qu'il en sera sorti, le foyer paternel.

La seconde année de son noviciat étant expirée, André reçoit, en 1696, dans la chapelle de la maison professe, la tonsure et les ordres mineurs. La même année, on l'envoie faire, au collége d'Alençon, où il est chargé de la rhétorique, son *juvénat de régence*. Les *jeunes régents*, qui d'abord étaient placés sous la surveillance de quelque Père expérimenté dont ils prenaient les conseils, se trouvaient alors, surtout dans les petits colléges comme celui d'Alençon, à peu près abandonnés à leur inexpérience. Sept ans plus tard, André est rappelé à Paris pour y suivre le cours de théologie, et pour y servir la compagnie comme *jeune préfet*. Les *jeunes préfets*, qui étaient aux *préfets de collége* ou *des hautes études* ce que les jeunes régents étaient d'abord aux régents proprement dits, cumulaient, à ce qu'il semble, les fonctions de professeur ou de répétiteur et celles de maître de quartier. Les familles opulentes, en payant pour leurs enfants une chambre à part dans le collége, pouvaient aussi obtenir pour eux un et même deux jeunes préfets particuliers qui ne les quittaient ni le jour ni la nuit. La société demandait encore aux étudiants en théologie des services d'une autre espèce. Les Jésuites tenaient à Paris une manufacture de libelles, de chansons diffamatoires, qui attaquaient sans pudeur, sous le voile de l'anonyme, les particuliers, les magistrats, les évêques dont la compagnie croyait avoir à se plaindre, ou qu'elle regardait comme ses ennemis. C'était aux jeunes préfets qu'était confiée la fabrique de ces écrits scandaleux. Comment, sous ce rapport, le P. André paya-t-il son tribut à la société, c'est ce que nous ne saurions dire. Tout en traversant ces différentes épreuves, il arrivait, le 19 décembre 1705, au sous-diaconat; le 27 février 1706, au diaconat, et le 20 mars suivant, à la prêtrise.

Vers 1703 ou 1704, notre jeune préfet se lie avec le célèbre Hardouin, qu'il admire trop d'abord, et méprise trop ensuite. En 1705, un autre personnage, plus justement illustre, et qu'il rencontrait quelquefois aux conférences philosophiques dont l'abbé de Cordemoy était l'âme, le gagnait pour sa vie aux doctrines de Descartes et aux siennes. C'était Malebranche.

Le cartésianisme était venu, comme on sait, fermer les yeux à la scolastique expirante. Les Jésuites seuls ne paraissaient pas s'en douter; leur enseignement s'obstinait à réchauffer le cadavre. Cependant, la philosophie nouvelle, qu'ils ne voulaient pas reconnaître, les assiégeait et les entamait. Il fallut bien enfin s'avouer son importance et sa force. On passa tout à coup du dédain à la fureur. Le mot d'ordre est donné. La compagnie entière se lèvera comme un seul homme pour sauver l'Eglise, et se sauver elle-même, du fléau qui la menace. Rien ne sera épargné pour exterminer, pour anéantir une doctrine *aussi absurde qu'impie, aussi contraire à la foi qu'à la raison*. C'est dans de telles conjonctures que le jeune André, qui, selon l'heureuse expression de M. Cousin, s'est égaré parmi les Jésuites, se permet de réclamer contre les calomnies dont, autour de lui, on accable Descartes; c'est alors qu'il ose admirer tout haut, et, qui plus est, aimer Malebranche! C'en est

trop. On éloignera au plus vite cette imagination malade du foyer de l'infection. Vers la fin de 1706, brusquement séparé de son illustre ami, André va terminer sa théologie à La Flèche.

Cette mesure ne produisit pas sur l'esprit du jeune Breton l'effet qu'on s'en était promis. Au lieu d'interpréter favorablement, ou du moins de supporter avec courage et résignation le coup qui le frappait, il s'en exagéra la rigueur, il en dénatura les causes. Là où ses supérieurs ne voyaient qu'une *peine légère*, qu'une *sage précaution*, il vit une odieuse et cruelle injustice. Ses plaintes éclatèrent; et, après avoir fatigué le Père provincial, duquel il dépendait, elles allèrent jusqu'à Rome inquiéter le Père général. Si André eût été un homme ordinaire, la prédiction que ses parents lui avaient faite avant son entrée dans la congrégation se fût, à coup sûr, réalisée; on lui eût dès lors, pour toute réponse à ses lettres quelque peu vives, rendu sa liberté. Mais ce cri, qui partait d'une âme profondément blessée, décelait, sous les formes les moins équivoques, un génie élevé autant qu'un noble cœur. C'était d'ailleurs un mélange d'indépendance et de soumission à la règle, d'âpre fierté et de charité chrétienne, qui laissait espérer qu'à la longue l'action incessante du milieu dans lequel il était plongé ramènerait le jeune homme aux sentiments qu'on attendait de lui, et qui, jusque-là, neutralisant le mal par le bien, serait tout au moins inoffensif. On prit donc patience.

En octobre 1707, sa théologie terminée, on l'envoie faire à Rouen sa troisième année de noviciat. En 1708, pour achever de l'éprouver et de le rompre, on le charge d'une basse classe au petit collége d'Hesdin. Une lettre du Père général vient l'y chercher. Qu'il tremble, *s'il persiste à en croire sa raison personnelle plutôt que la sagesse de la compagnie, à suivre Descartes plutôt que le Christ!* Puis, comme si l'expiation était consommée, ou peut-être dans l'espoir de ramener par la reconnaissance une âme qu'on ne pouvait soumettre par la crainte, on lui confie, en 1709, la chaire de philosophie au collége d'Amiens.

Qu'on se figure le jeune professeur placé entre ses croyances philosophiques et le devoir rigoureux qui lui en imposait le complet sacrifice, *la sincérité chrétienne voulant qu'il défende la vérité sans déguisement; et la prudence, qu'il ménage l'erreur pour l'intérêt même de la vérité ou du moins pour celui de la charité.* Malgré toutes ses précautions et tout son désir de vivre en paix, il ne put éviter l'écueil. On crut apercevoir dans la thèse générale qu'il fit, selon l'usage, soutenir publiquement par ses élèves, à la fin de l'année scolaire 1710-1711, une arrière-pensée malebranchiste; innocent peut-être *en ce qu'il disait*, il était certainement coupable *en ce qu'il ne disait pas.* Toutefois, les charges ne paraissant pas suffisantes, l'accusation n'insista pas. Le professeur s'engagea seulement par écrit à se prononcer franchement à l'avenir pour les doctrines de la compagnie; et le Père provincial, après avoir obtenu de lui cette garantie, lui confia, cette année-là même, en 1711, la chaire de philosophie au collége de Rouen. On y fut d'abord très-content de ses leçons, au point que, pour l'en récompenser, on l'admit, le 2 février 1712, à la dernière profession, à celle qui le faisait décidément Jésuite. Bientôt l'engagement, qu'il avait jusque-là scrupuleusement tenu, ne parut plus aussi fidèlement rempli. On signala dans

son enseignement quelques propositions mal sonnantes. Condamné à se rétracter et à dicter en pleine classe un formulaire où il déclarait qu'*il estimait vraies des choses qui lui paraissaient fausses*, il se soumit, mais d'une soumission purement extérieure, et même en protestant. Sa chaire lui fut enlevée, et on fit du professeur, pour utiliser ses vertus et ses talents dans un poste où sa philosophie semblait moins à craindre, un directeur des consciences, un *père spirituel*. C'est avec ce titre qu'il alla, en octobre 1713, habiter Alençon.

C'était le temps où les querelles que le livre de Jansénius avait suscitées divisaient l'Église en deux camps. La bulle *Unigenitus* venait d'organiser une croisade contre l'hérésie, et tout ce qui ne se prononçait pas avec une sainte colère contre les doctrines réprouvées était suspect. Le Père André condamnait, avec sa compagnie, les cinq propositions que les foudres pontificales avaient frappées; mais il ne pouvait ni approuver, ni surtout répéter les invectives et les calomnies dont les jansénistes ou plutôt ceux que, sans trop s'entendre, on convenait d'appeler de ce nom, étaient scandaleusement poursuivis. Sa charité parut de la froideur, sa froideur une hostilité déguisée. En 1718, on le retire d'Alençon, et il va, comme *ministre des pensionnaires*, s'établir dans la maison que les jésuites tenaient à Arras.

En 1719, il retourne, préfet des hautes études, au collége d'Amiens. Pendant les deux premières années son administration fut assez paisible; mais, en 1720, l'acharnement avec lequel on attaquait le jansénisme, étant à son comble, l'imperturbable modération du Père André blessa profondément ses supérieurs. Un ennemi seul, à ce qu'il leur semblait, pouvait, dans de telles circonstances, conserver son sang-froid. Sur ces entrefaites, une brochure paraît, où les jésuites sont aussi vigoureusement qu'habilement attaqués. D'après quelques vagues indices, on l'attribue au Père André. Pour plus d'éclaircissement, on fouille ses papiers et ses livres. Alors se révéla aux yeux de la compagnie indignée le grand crime dont le révérend Père était bien réellement coupable. Une vie de Malebranche, où le cartésianisme était donné comme la seule philosophie raisonnable et chrétienne, où les doctrines du corps, sa morale pratique, son personnel enfin étaient sévèrement jugés, se trouve, presque achevée, au nombre des ouvrages à la composition desquels le Père André consacrait ses loisirs. On ne peut plus s'y méprendre, c'est un faux frère; c'est un serpent que la Société porte dans son sein et qu'il est temps d'écraser. On le livre donc, sous un prétexte quelconque, à la justice du siècle, et il est, comme un criminel, enfermé à la Bastille. Là, à ce qu'il paraît, le cœur lui manqua. Effrayé de l'avenir dont il se voyait menacé, songeant sans doute à cet abbé Blache que des causes analogues avaient amené quelques années auparavant entre ces mêmes murs où il venait de mourir, il confesse ses torts et en demande pardon à ses supérieurs et à toute la compagnie dans les termes les plus humbles et sous les formes les plus touchantes: « J'ai eu, leur disait-il dans une lettre écrite au Père provincial du fond de son cachot, le plus grand tort du monde, je l'avoue, et je suis prêt à subir toutes les pénitences qu'on me voudra imposer. Mais si Votre Révérence, ou plutôt si la compagnie veut bien me pardonner, je suis résolu d'oublier tous les chagrins que j'y ai soufferts, de ne plus

travailler que pour Dieu, de rompre tout commerce avec les personnes qui lui seront suspectes, de réparer enfin, par tous les moyens possibles, tout le mal que j'ai pu faire, et de lui donner telles assurances qu'elle voudra de la sincérité de ma résolution. Me voilà, mon révérend Père, entre vos mains; vous me tenez sur la terre la place du souverain juge: parlez, ordonnez, pardonnez, punissez, je suis prêt. Je ne veux plus avoir d'autre intérêt dans le monde, que ceux de Dieu, de l'Eglise et de la compagnie. » Cette lettre, qui n'était qu'à demi sincère, et que le Père André désavouait, pour ainsi dire, en l'écrivant, attendrit probablement ses juges; et nous le retrouvons bientôt à Amiens, où il reprend ses fonctions un moment interrompues. D'Amiens enfin on l'envoie à Caen, en 1726, où il est chargé de la mathématique, comme on disait alors.

Là se fixe sa vie errante, et s'arrêtent les persécutions dont il avait été l'objet. Caen, cette ville de calme et de silence, où tous les bruits s'apaisent, où tous les excès se modèrent, où toutes les ardeurs s'éteignent, abritera ses vieux jours. Le Père André y va passer les trente-huit années qui lui restent, comme dans un port ou dans un tombeau. Là d'ailleurs il se fera estimer de tous les personnages influents dont la haute société se compose : son évêque, M. de Luynes, s'engagera à *le défendre envers et contre tous;* et le souvenir de la Bastille contiendra dans les limites qu'il s'est lui-même posées, et son cartésianisme et l'audace de ses jugements. Admis à l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres. il en devient un des membres les plus laborieux. Quelques-uns des écrits qu'il rédige pour ses séances, son *Essai sur le beau*, entre autres, répandent au loin sa réputation. Aussi tous les hommes de quelque valeur qui traversent la ville, viennent lui rendre visite. On lui écrit de toutes parts pour prendre son avis sur différentes questions de théologie, de littérature ou de science; et si parmi les correspondants dont sa jeunesse dut être aussi heureuse que fière nous trouvons Malebranche, au nombre de ceux dont sa vieillesse s'honore nous comptons Fontenelle. Ce ne fut qu'en 1759, à quatre-vingt-quatre ans, que le courageux vieillard auquel ses supérieurs avaient souvent offert sa retraite, consentit enfin à quitter son enseignement et à prendre le repos que réclamait son grand âge. Lorsqu'en 1762, la compagnie de Jésus commença à se dissoudre, le collége qu'elle dirigeait à Caen ayant été fermé, le Père André se retira, sur sa demande, chez les chanoines de l'Hôtel-Dieu, qui l'accueillirent avec respect, et où le parlement de Rouen subvint généreusement à tous ses besoins. Il y mourut dans sa quatre-vingt-neuvième année, quelques mois avant que la Société ne fût condamnée à quitter la France, le 26 février 1764.

Le Père André a beaucoup écrit. En tête de ses productions imprimées, il faut placer l'*Essai sur le beau*, qui a paru pour la première fois en 1741; et, en seconde ligne, son *Traité de l'homme*, c'est-à-dire un ensemble de discours sur les principales fonctions du corps, sur les divers attributs de l'âme, et sur l'union de l'âme et du corps. Parmi ses manuscrits, dont la bibliothèque publique de Caen possède maintenant la plus grande et probablement la meilleure partie, nous avons remarqué, pour ce qui nous touche plus spécialement, une *Metaphysica sive Theologia naturalis*, grand in-folio de 128 pages; sa *Physica*, grand

in-4° de 155 pages, et un volume in-4° de 464 pages, contenant de longs extraits de Descartes et de Malebranche, avec ses observations en marge. Son plus important travail est très-probablement cette *Vie de Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire et l'abrégé de ses ouvrages,* dont nous ne connaissons encore que le titre et cette phrase qui l'ouvre : *Depuis qu'il y a des hommes, on a toujours philosophé.*

Le Père André était un de ces rares génies qui maintiennent chez eux, dans un heureux équilibre, l'esprit scientifique et les croyances religieuses. « Il y a, disait-il, deux oracles infaillibles, la foi et la raison. » Là où l'Eglise ne s'était pas prononcée, il admettait le libre examen avec toutes ses conséquences. *Un nom d'auteur,* pour lui, *n'était pas un argument.* « L'exemple n'a jamais fait ma règle; je ne connais que la loi. Jésus-Christ n'a pas dit : *Je suis la coutume;* il a dit : *Je suis la vérité.* »

En fait de doctrines philosophiques, il prétendait ne reconnaître aucun maître sur la parole duquel il se résignât à jurer. Il avait toutefois des préférences marquées. Ses philosophes de prédilection étaient Platon et saint Augustin, Descartes et Malebranche, les deux derniers surtout : « Hors de Malebranche et de Descartes, répétait-il volontiers, en philosophie, point de salut! »

Il n'acceptait donc qu'après se l'être en quelque sorte appropriée par ses méditations personnelles, la vérité que lui offraient ses auteurs favoris; mais il s'en est à peu près tenu là. C'est un vulgarisateur, ce n'est pas un inventeur.

Son Cours de philosophie comprenait 1° la logique; 2° la morale; 3° la métaphysique; 4° la physique. Comme « nous naissons avec deux grands défauts qui s'opposent à la recherche de la vérité, défaut d'esprit et défaut de mœurs, » il voulait qu'on débutât, afin d'écarter ce double obstacle, par la logique et la morale; on entrerait ensuite *à pleines voiles* dans la science des esprits et dans celle des corps.

Sa Logique nous est complétement inconnue; nous savons seulement de lui-même qu'elle n'était qu'un *recueil des règles du bon sens,* où se trouvaient *entremêlées des questions choisies et faciles* pour exercer l'intelligence *des enfants* et leur apprendre à faire une juste application des règles qui leur auraient été proposées. Il méprisait profondément cette *logicaillerie in abstracto et in concreto,* et ce *jargon scolastique, sans méthode, sans goût,* dont l'enseignement public se contentait au grand dommage de la jeunesse.

Sa Morale devait être comme *une logique du cœur.* Il y posait d'abord les préceptes auxquels notre conduite doit se soumettre; il y traitait ensuite de la fin de l'homme, du souverain bien et du souverain mal; de la vertu, seule voie qui nous conduise au bonheur, et du vice, seule barrière qui nous en sépare. Quelques mots recueillis de sa bouche ou détachés de ses livres nous montrent assez, indépendamment de ses Origines qui nous sont connues, la tendance rationaliste ou désintéressée de ses principes. « J'ai pris, disait-il, pour règles de mes actions ces deux passages de l'Ecriture : « Omnia propter semetipsum operatus est Dominus; » *Dieu m'a donné une âme, je dois donc l'employer pour sa gloire.* « Unicuique mandavit Deus de proximo suo; » *qui n'est bon qu'à soi, n'est bon à rien.* « Je ne me souviens pas du bien que j'ai fait

aux autres; je me souviens seulement du bien que les autres m'ont fait. » Dans son premier *Discours sur l'amour désintéressé*, il distingue nettement l'amour de l'honnête qui nous dit comme à des braves : *Suivez-moi, c'est le devoir qui vous appelle;* et l'amour du bien délectable qui nous crie comme à des troupes mercenaires : *Suivez-moi, je vous payerai comptant.*

Sa métaphysique se divise en trois sections : la première traite des principes de la connaissance; la deuxième, de Dieu; la troisième, de l'âme; le tout d'après saint Augustin, et en vue des vérités chrétiennes que l'enseignement général lui semblait trop oublier. Cette métaphysique n'est guère qu'un compromis très-convenablement rédigé entre le système de Malebranche et le péripatétisme jésuitique. L'auteur y prie plus d'une fois ses lecteurs de ne pas l'accuser malicieusement de cartésianisme, au moment même où, malgré ses dénégations un peu puériles, il est le plus évidemment cartésien. Croyait-il sérieusement, par exemple, s'être séparé de Descartes, ainsi qu'il ose l'affirmer, lorsqu'il prenait pour point de départ de ses doctrines, au lieu de la phrase fameuse : *Je pense, donc je suis;* « Cogito, ergo sum; » les formules qui l'expliquent : « Cogito, existo, multa nescio; » *Je pense, j'existe, il est beaucoup de choses que j'ignore?*

Nous ne citerons de sa *Physica* que le paragraphe qui la termine : « Hæc habui de philosophia quæ dicerem, vel potius quæ dicere possem; in quibus, si quid est veri, ad omnis veritatis fontem tanquam ad unicum principium suum referendum est; si autem nonnunquam falsum vero, vel absurdum probabili, vel incertum certo admixtum reperitur, illud partim nobis, partim consuetudini scholarum adscribendum est.... Quod si quis reprehendat, quod in philosophia christiana, quam eramus polliciti, non semper Apostolo paruerimus dicenti : *Stultas quæstiones devita;* quæso, ut ipse sibi respondeat. Unum susceperam ut ostenderem scilicet, nullam esse philosophiæ partem, quæ non possit, atque adeo debeat christiane a philosopho christiano tractari; quod aliis doctioribus ac felicioribus perficiendum relinquo. — Voilà tout ce que j'avais à dire, ou plutôt tout ce qu'il m'était permis de dire sur la philosophie. S'il y a ici quelque vérité, qu'on la rapporte à la source et au principe suprême d'où toute vérité émane; si on y trouve parfois le faux mêlé au vrai, l'absurde au probable, l'incertain au certain, qu'on impute ce mélange en partie à ma faiblesse, en partie aussi aux nécessités de mon enseignement.... Que si quelqu'un me demandait pourquoi cette philosophie, qui devait être toute chrétienne, n'a pas toujours évité, ainsi que le lui prescrivait l'Apôtre, les *questions ridicules*, qu'il veuille bien, je l'en prie, faire lui-même la réponse. Je ne voulais qu'une chose, en écrivant ce livre, montrer qu'il n'est pas une partie de la philosophie qui ne puisse être chrétiennement traitée par un philosophe chrétien; mais remplir ce cadre, c'est ce que je laisse à des génies plus heureux et plus habiles. »

Quelques-uns des jugements que portait le Père André sur les philosophes le plus souvent mentionnés de son temps achèveront de nous le faire connaître. — « Bacon a de grandes vues, mais en passant; il retombe à chaque instant dans les erreurs et les préjugés les plus vulgaires; il n'a ni ordre, ni méthode; sa pensée est un chaos. — Locke

peut avoir quelque agrément dans le style; mais c'est un pauvre raisonneur. — Leibnitz, grand géomètre, pauvre physicien, mauvais métaphysicien; ses impertinentes monades sont le tombeau du sens commun. — Spinoza (on sait que Malebranche l'appelait un misérable): son style est lourd; il n'a ni esprit ni raisonnement; comment les jésuites ont-ils pu voir dans Descartes les principes sur lesquels le spinozisme repose?»

Pour plus de renseignements et pour tous les éclaircissements que cette notice demande, consultez, 1° les *OEuvres du Père André*, publiées par l'abbé Guyot, 4 vol. in-12, Paris, 1766; 2° les *OEuvres du Père André, de la compagnie de Jésus*, avec notes et introduction, par M. Victor Cousin, un fort vol. in-12, Paris, 1843; 3° ses *manuscrits* conservés à la bibliothèque de Caen; 4° deux recueils manuscrits d'un de ses élèves, M. de Quens, le *Recueil Mézeray* et le *Recueil J.*, conservés dans la même bibliothèque; 5° le *Père André*, ou *Documents inédits sur l'histoire philosophique, religieuse et littéraire du* XVIIIe *siècle*, publiés par MM. A. Charma et G. Mancel, 2 vol. in-8°, Caen, 1843 et 1844. A. CH. et G. M.

ANDRONICUS DE RHODES, ainsi appelé du nom de sa patrie, naquit à peu près cinquante ans avant l'ère chrétienne, et passa à Rome la plus grande partie de sa vie, consacrée à l'enseignement de la philosophie péripatéticienne. Il jouit d'une grande célébrité non pas comme philosophe, mais comme éditeur des ouvrages d'Aristote et de Théophraste, que Sylla venait de transporter d'Athènes à Rome et dont la plupart jusqu'alors étaient très-peu connus. Cependant il ne faudrait pas croire, sur la parole de Strabon (liv. XIII, c. 608), qu'ils ne le fussent pas du tout; il est à peu près certain, au contraire, que la bibliothèque d'Apellicon, où Sylla avait trouvé les ouvrages du Stagirite, ne les renfermait pas seule, et qu'il en existait aussi plusieurs copies à la bibliothèque d'Alexandrie. Voici, d'après les recherches les plus récentes, à quoi se réduisent sur ce sujet les travaux d'Andronicus: 1° il livra à la publicité, avec des tables et des index de sa composition, les manuscrits qui lui furent communiqués des deux philosophes grecs; 2° il classa tous les écrits d'Aristote et de Théophraste par ordre de matières, les distribuant en divers traités (πραγματεῖαι) et réunissant en un seul corps divers morceaux détachés sur un même sujet; outre cet arrangement général, il chercha à déterminer l'ordre et la constitution de chaque ouvrage en particulier; 4° il exposa les résultats de son travail dans un ouvrage en plusieurs livres, où il traitait, en général, de la vie d'Aristote et de Théophraste, ainsi que de l'ordre et de l'authenticité de leurs écrits. C'est là sans doute qu'il faisait connaître les raisons pour lesquelles il rejetait, comme non authentiques, le livre de l'interprétation et l'appendice des catégories, désigné chez les Latins sous le nom de *Post prædicamenta*. Mais la première de ces deux assertions a été victorieusement combattue par Alexandre d'Aphrodise, et la seconde par Porphyre (Boeth., *in lib. de Interpret.*). Andronicus a aussi publié deux commentaires, l'un sur la *Physique*, l'autre sur les *Catégories* d'Aristote, et un livre *sur la Division* que Plotin estimait beaucoup. Tous ces ouvrages sont aujourd'hui perdus, et il serait même difficile

de restituer en entier l'ordre dans lequel il a divisé les écrits d'Aristote. C'est à tort qu'on a voulu lui attribuer un traité des passions (περὶ παθῶν) imprimé à Augsbourg en 1594 et une paraphrase sur la morale à Nicomaque, publiée avec la traduction latine à Leyde en 1617, et à Cambridge en 1679. *Voyez*, pour les travaux d'Andronicus sur Aristote, Stahr, *Aristotelia,* deuxième partie, p. 222 et seq. — Brandis, *dans le Musée du Rhin* (en all.), t. I. — Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, in-8°, Paris, 1837, liv. I, c. 2. — Buhle, édit. d'Arist., 5 vol. in-8°, Deux-Ponts, 1791, t. Ier.

ANÉPONYME (Georges), philosophe grec du XIIIe siècle, connu par ses Commentaires sur Aristote, et principalement par celui qui traite de l'Organum. Il a pour titre : *Compendium philosophiæ, sive Organi Aristotelis,* græc. et lat., édit. Joh. Wegelin, in-8°, Augsbourg, 1600.

ANGELUS SILESIUS, poëte-philosophe, né en 1624 à Glatz ou à Breslau, et mort dans cette dernière ville en 1677. Ce nom sous lequel il a acquis en Allemagne une certaine célébrité n'est qu'un nom d'emprunt, car il s'appelait Jean Scheffler. Elevé dans le protestantisme, et d'abord médecin du duc de Wurtemberg, il se convertit à la foi catholique, entra dans les ordres et fut nommé conseiller de l'évêque de Breslau. Dès sa plus tendre jeunesse il s'était nourri des œuvres de Tauler, de Bœhme et de quelques autres mystiques dont il adopta les opinions en les portant, au moins sous le rapport métaphysique, à leurs dernières conséquences. Son système, ou plutôt sa foi, comme celle de tous les hommes de la même école, lorsqu'ils sont d'accord avec eux-mêmes, est un vrai panthéisme fondé sur le sentiment ou sur l'amour. Il pensait que Dieu, dont l'essence est tout amour, ne peut rien aimer qui soit au-dessous de lui-même. Mais cet amour de Dieu pour lui-même n'est pas possible, si Dieu ne sort, en quelque façon, des profondeurs de sa nature ou de l'abîme de l'infini, pour se manifester à ses propres yeux ; en un mot, s'il ne se fait homme. Dieu et l'homme sont donc au fond le même être, ils se confondent dans le même amour ; et cet amour infini se développe, s'élève éternellement ainsi que l'homme, sans lequel il n'existerait pas. Tout se résume en une sorte d'apothéose successive de l'humanité ; aussi n'a-t-on pas manqué, en Allemagne, de regarder cette doctrine comme un antécédent, et peut-être comme le modèle de celle de Fichte. Angelus Silesius n'a pas exposé ses opinions sous une forme scientifique ; mais on les trouve disséminées dans un grand nombre de cantiques spirituels et de sentences poétiques. Quelques-unes de ces dernières, que nous allons essayer de traduire, suffisent pour donner une idée de son style et de sa pensée dominante :

« Rien n'existe que Dieu et moi, et si nous n'existions pas l'un et l'autre, Dieu ne serait plus Dieu et le ciel s'ébranlerait. »

« Je suis aussi grand que Dieu, il est aussi petit que moi ; nous ne pouvons être ni au-dessus ni au-dessous l'un de l'autre. »

« Dieu, c'est pour moi Dieu et l'homme ; moi je suis pour lui l'homme et Dieu ; je le désaltère dans sa soif ; il vient à mon aide dans le besoin. »

« O banquet plein de délices ! c'est Dieu lui-même qui est le vin, les aliments, la table, la musique et le serviteur. »

« Lorsque Dieu était caché dans le sein d'une jeune fille, alors le point renfermait en lui le cercle tout entier. »

Ces deux dernières strophes nous rappellent, par l'expression aussi bien que par les idées, les doctrines cabalistiques qui, déjà dévoilées en partie par Reuchlin et Pic de la Mirandole, commençaient alors à se répandre parmi les chrétiens. Les ouvrages publiés par Angelus Silesius sont ses *Cantiques spirituels*, Breslau, 1657. — *Psyché affligée*, *ib.*, 1664. — La *Précieuse perle évangélique*, Glatz, 1667. — Le *Chérubin voyageur* (littéralement le *Voyageur chérubinique*), Glatz, 1674. Aucun de ces divers écrits n'a encore été traduit, soit en latin, soit en français. On en a publié des extraits sous les titres suivants : *Sentences poétiques d'Angelus Silesius*, in-8°, Berlin, 1820. — *Collier de perles, ou sentences*, etc., in-8°, Munich, 1831. — *Angelus Silesius et St-Martin*, in-8°, Berlin, 1833. L'auteur de ce recueil est la célèbre Rachel de Varnhague. — Enfin on pourra aussi consulter avec fruit Müller, *Bibliothèque des poëtes allemands du* XVIIe *siècle*, Leipzig, 1826.

ANGLAISE (PHILOSOPHIE). Nous ne comprenons sous ce titre ni cette partie de la philosophie du moyen âge qui eut pour organes, en Angleterre, Alcuin, Erigène, Roger Bacon, Duns-Scot, Walter Burleigh ; ni cette partie de la philosophie moderne, qui, depuis Hutcheson jusqu'à Dugald-Stewart, eut pour théâtre l'Ecosse, et pour principaux représentants, Reid, Beattie, Oswald, Smith et Ferguson. L'histoire de la scolastique en Angleterre rentre dans l'histoire générale de la philosophie du moyen âge, et, d'autre part, l'histoire de la philosophie écossaise mérite, par le nombre, par l'importance, et surtout par le caractère de ses travaux, qu'il en soit traité spécialement.

La philosophie anglaise, dans les limites où nous croyons devoir la renfermer, embrasse environ les deux cent cinquante dernières années, et, durant cet espace de temps, elle a pour principaux organes, François Bacon, Hobbes, Herbert de Cherbury, Locke, Richard Cumberland, Wollaston, Shaftesbury, Glanvill, Harrington, Cudworth, Samuel Parker, Newton, Samuel Clarke, Jean Wray, Collins, Derham, Hume, Hartley, Priestley, Richard Price, Thomas Payne, Bentham, William Playfer, James Mill. Telle est, au point de vue chronologique, la série des plus célèbres représentants que compte la philosophie anglaise depuis la fin du XVIe siècle jusqu'à nos jours. Dans cette série, plusieurs noms, tels que ceux de Newton, Jean Wray, Derham, Hartley, Priestley, sont réclamés tout à la fois par la philosophie morale et par la philosophie naturelle; le reste des noms précités appartient plus spécialement à la philosophie morale.

Les problèmes fondamentaux de la philosophie morale reçurent en Angleterre, aux diverses époques de l'âge moderne, et de la part des divers philosophes qui se succédèrent à travers ces époques, des solutions non-seulement différentes, mais encore opposées entre elles. Aussi ne saurait-on dire qu'il y ait une école anglaise; car une école n'existe qu'à la condition de l'unité et de l'accord sur les points capitaux de la science, et, en Angleterre, nous rencontrons sur une même question

de théodicée, ou de morale, ou de psychologie, ou de logique, les solutions les plus divergentes. Il y a donc des philosophes anglais; il n'y a pas d'école anglaise.

La philosophie d'une époque et d'une nation puise surtout son caractère spécial dans la nature des solutions qu'elle apporte aux questions fondamentales. C'est par ce côté, qui nous paraît prêter moins que tout autre aux vagues hypothèses et aux conjectures hasardées, que nous entreprendrons de déterminer le rôle de la philosophie anglaise dans l'âge moderne.

Il est un certain nombre de problèmes qui, dans leur ensemble, constituent, en quelque sorte, le fonds commun de toute philosophie. Ces questions capitales sont : en psychologie, celle de l'origine des idées et celle du libre arbitre; en logique, celles de la méthode et de la certitude; en morale, celle de la distinction du juste et de l'injuste; en ontologie, celle de l'existence de Dieu, celle de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme. Recherchons donc quel degré d'importance la philosophie anglaise a attaché à chacune de ces questions fondamentales, et quelles solutions elle leur a apportées.

Et d'abord, sur la question de la certitude, nous trouvons dans la philosophie anglaise une part bien considérable usurpée par le scepticisme. L'autorité de la raison est attaquée, sinon d'une manière absolue, au moins en un point capital, par Glanvill, qui, dans son traité intitulé *Scepsis philosophica* (in-4°, Lond., 1666), renouvelant au XVIIe siècle le rôle d'Ænésidème dans l'antiquité et d'Algazel au moyen âge, et anticipant, d'autre part, sur le rôle de Hume au XVIIIe siècle, discute et résout en un sens dubitatif la question de la causalité. L'autorité de la perception extérieure, déjà infirmée par les théories de Locke, est contestée et niée par Berkeley, qui, timidement d'abord dans sa *Théorie de la vision* (in-8°, Lond., 1709), puis audacieusement dans son *Traité des principes de la connaissance humaine* (in-8°, Lond., 1710; — 2e éd., 1725), et dans ses *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* (in-8°, Lond., 1713; — trad. en franç. par l'abbé du Gua de Malves, in-12, Paris, 1750), vient nier la réalité objective de nos connaissances sensibles, et prétendre que le ciel, la terre, les corps qui nous environnent, en un mot, tout ce que nous croyons voir autour de nous ne sont que des idées dans notre esprit. Enfin l'autorité tout à la fois et de la raison et de la perception extérieure, et en partie même l'autorité du sens intime, est combattue par Hume, personnification la plus complète du scepticisme moderne, comme Sextus l'avait été du scepticisme ancien. En ce qui touche les révélations de la raison, Hume, en son *Traité de la nature humaine* (2 vol. in-8°, Lond., 1738; — 2 vol. in-4°, 1739), conteste la légitimité de la notion de cause, sur laquelle reposent tant d'autres croyances, et notamment celle de l'existence de Dieu. Hume dirige contre la légitimité de la notion de causalité le même argument qu'avait, dix-huit cents ans avant lui, employé Ænésidème. Dans l'ordre rationnel, il conteste en même temps la légitimité de la croyance en une Providence, en l'immortalité de l'âme, en l'existence de récompenses et de peines futures, et n'épargne pas même les notions fondamentales des mathématiques, puisque, entre autres idées, il attaque celle que nous avons de la ligne droite et de ses propriétés. A ce

scepticisme, à l'endroit des révélations de la raison et de celles de la perception extérieure, il ajoute, comme complément qu'exigeait impérieusement la logique, un scepticisme presque aussi absolu à l'endroit des révélations du sens intime. Adoptant, en une mesure plus large que ne l'avait fait Berkeley, la théorie convenue des idées, et reconnaissant qu'en quelque ordre de notions que ce soit, même dans la sphère des notions psychologiques, les objets immédiats de la connaissance sont des idées, il tire de la doctrine de l'idée représentative, ainsi admise sans restriction, cette conséquence, qu'il n'y a pas plus d'esprits que de corps. Un philosophe antérieur à Hume, Henry More, né en 1614 et mort en 1683, auteur d'un grand nombre d'écrits (*Henrici Mori Opera philosophica omnia*, 2 vol. in-f°, Lond, 1679), avait porté le scepticisme peut-être plus loin encore, puisqu'il en était venu à douter de sa propre existence; mais il n'avait pas persisté dans ce système, et, sous l'influence des doctrines platoniciennes qu'il avait puisées dans Plotin, il était passé, par une transition que la psychologie explique, et dont l'histoire offre de fréquents exemples, du scepticisme au mysticisme, et avait posé comme dernier mot, sur la question de la certitude, que les notions vraies et légitimes émanent, pour nous, d'une révélation divine.

Une question qui, en logique, est appelée par son importance à prendre place à côté du problème de la certitude, est la question de la méthode philosophique. Newton, dans ses *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (in-4°, Lond., 1687; augmenté, 1713; édit. Lesueur et Jacquier, 3 vol. in-4°, Genève, 1760), posa sur ce point de la science plusieurs préceptes pleins de raison et de sagesse, qui sont aujourd'hui encore universellement adoptés. Un autre philosophe encore, François Bacon, entreprit sur ce même point des travaux destinés à être pour l'âge moderne ce qu'avaient été pour l'âge ancien les écrits d'Aristote sur la logique. Bacon entreprit la réforme des sciences par une méthode nouvelle. Une réaction commençait alors contre le péripatétisme. On s'obstinait à méconnaître qu'Aristote, en posant l'expérience comme source de toutes nos idées, même de celles-là qui doivent servir de principes aux raisonnements, n'avait pas proscrit, tant s'en faut, la méthode d'observation; et, de ce que la scolastique avait exclusivement emprunté au Stagirite la méthode déductive, on condamnait l'aristotélisme comme impuissant à suggérer aucune méthode qui fût propre à la recherche et à la découverte du vrai. Le *Novum Organum* de Bacon (in-f°, Lond., 1620, en anglais; — in-12, Lugd. Bat., 1650 et 1660, en latin) naquit de cette tendance réactionnaire. Sous le nom d'*Induction*, la méthode proposée par le lord chancelier d'Angleterre n'était autre que la méthode d'observation et d'expérience. Cet écrit eut cela d'excellent, qu'il constituait un énergique appel fait à l'indépendance et aux libres investigations de la pensée. C'est là surtout, à notre sens, le mérite qui lui valut l'influence qu'il exerça et le crédit qu'il a conservé. Il nous paraît juste toutefois de tenir compte de l'initiative qui avait été prise sur ce même point par la philosophie italienne. L'*Organum* de Bacon n'est qu'un fragment, incomplet lui-même, d'un travail projeté par ce grand esprit sous le titre de *Magna instauratio scientiarum*. Or, à la même époque, un philosophe de Calabre, Cam-

panella, publiait un livre intitulé *Prodromus philosophiæ instaurandæ*, (in-4°, Francf., 1617); et déjà, près de quarante ans auparavant, un autre philosophe italien, né à Cosenza, dans le royaume de Naples, Bernardino Telesio, avait écrit son livre *de Natura juxta propria principia* in-4°, Naples, 1586, et Genève, 1588), où une réforme scientifique était essayée. Nonobstant ces titres d'antériorité, légitimement revendiqués pour l'Italie, la philosophie anglaise, avec Newton et Bacon, a puissamment contribué, dans l'âge moderne, à la réforme scientifique. La méthode philosophique doit à ces deux hommes éminents son perfectionnement, en tant du moins qu'elle doive s'appliquer aux sciences de faits; car, sur la question de la méthode applicable aux sciences de raisonnement, Aristote n'avait rien laissé à faire à ses successeurs.

Suivons maintenant la philosophie anglaise sur d'autres points fondamentaux de la science. En psychologie, la question si importante et si décisive de l'origine des idées reçut des divers philosophes anglais des solutions contradictoires. Locke (*Essai sur l'entendement humain*, in-f°, Lond., 1690; — 10ᵉ édit., 2 vol. in-8°, Lond., 1731; — Trad. franç. par Coste, in-4°, 1750), Hume (*Traité de la nature humaine*, 2 vol. in-8°, Lond., 1738; — 2 vol. in-4°, 1739), Hartley (*Observations sur l'homme*, 2 vol. in-8°, Lond., 1749), résolvent la question dans un sens purement sensualiste. Locke reconnaît à nos idées deux sources, mais toutes deux expérimentales, la sensation et la réflexion. Hume se range à l'opinion de Locke. Hartley paraît ne reconnaître qu'une source unique, à savoir, l'impression de l'extériorité matérielle sur les organes des sens et sur les nerfs. D'autre part, lord Cherbury, l'un des fondateurs de la philosophie moderne en Angleterre (*Tractatus de veritate*, in-4°, Parisiis, 1624 et 1633; — Lond., 1645; — in-12, 1656), et, plus tard, vers la fin du XVIIIᵉ siècle, Price, en son traité intitulé *Revue des principales questions et difficultés élevées en morale, et notamment sur l'origine des idées de vertu*, etc. (in-8°, Lond., 1758; — 3ᵉ édit., in-8°, Lond., 1787) apportèrent à ce même problème une solution idéaliste. Cherbury se déclara partisan de la doctrine de l'innéité, et plaça l'origine de nos connaissances, non dans les sens, mais dans l'entendement. Ce fut cette doctrine que, plus tard, Locke combattit au premier livre de son *Essai*. Price, qui entreprit de réfuter la philosophie de Locke, comme celui-ci avait essayé de combattre celle de lord Cherbury, posa l'entendement comme essentiellement distinct de la sensibilité, et lui rapporta, comme à sa source véritable, tout un ordre de phénomènes marqués de caractères spéciaux qui s'opposent à toute identification qui pourrait en être tentée avec les produits de la sensibilité. Enfin, sur cette même question de l'origine des idées, un autre philosophe encore, Cudworth, vint renouveler l'hypothèse platonicienne, dont il se réservait de se servir ensuite pour en déduire une preuve de l'existence de Dieu.

Sans sortir des limites de la psychologie, mais sur un problème différent de celui de l'origine des idées, sur la question du libre arbitre, la philosophie anglaise abonde en solutions réprouvées tout à la fois par le sens commun et par la conscience. Hobbes (*Traité de la liberté et de la nécessité*, in-8°, Lond., 1654) cherche à établir que tous les événements ont leurs causes nécessaires, et que la volonté elle-même, pendant que

l'homme délibère, est nécessitée et déterminée par une cause suffis
aussi bien que quoi que ce soit. Collins (*Recherches concernant la lil humaine*, in-8°, Lond., 1715, et avec supplément, 1717) prétend (comme il n'y a pas de détermination sans motif, et qu'un motif chose toute fatale, ce caractère de fatalité passe du motif à la ' tion, et de la volition à l'acte qui en est le résultat. Hartley (*Observat sur l'homme*, 1749, 2 vol. in-8°) et Priestley (*Doctrine de la néce philosophique*, in-8°, Lond., 1777) se constituèrent aussi les défens du fatalisme.

Abordons maintenant la question fondamentale de la morale, à sa la question de la distinction du juste et de l'injuste, et demandons philosophie anglaise sa solution sur ce point capital. Cette solution ı pas uniforme, mais divergente. Hobbes (*de Corpore politico*, in- Lond., 1659) fait reposer les droits et les devoirs moraux sur un p cipe d'intérêt personnel. Il fut plus tard suivi dans cette voie Hartley. Richard Cumberland (*de Legibus naturæ disquisitio philosoph* in-4°, Lond., 1672; — trad. franç. avec des remarques de Barbey in-4°, Amsterd., 1744) entreprend de réfuter la doctrine de Hobl et remplace le principe de l'intérêt personnel par celui de la bi veillance. Shaftesbury (*Recherche concernant la vertu et le mér* Lond., 1699) choisit pour base de la morale un principe qui tient sorte de milieu entre celui de l'égoïsme et celui de la bienveillai et fait consister la vertu dans l'harmonie des penchants sociau personnels. Wollaston (*Esquisse de la religion naturelle*, Lond., 17 1726, 1738) tendit à asseoir les doctrines morales sur une base rati nelle, en considérant la vérité comme le bien suprême pour l'homm comme la source de la pure morale. Mandeville, issu d'une fan française, et né à Dordrecht en Hollande, mais dont les ouvra peuvent être considérés comme appartenant à la philosophie angla puisqu'ils furent écrits en anglais et composés à Londres où l'au exerçait la profession de médecin; Mandeville revint aux doctr de Hobbes, et ne laissa d'autre base à la morale que le principe l'intérêt personnel, lorsque, dans sa *Fable des abeilles* (Lond., 17 1714), ses *six Dialogues* (2 vol., Lond., 1728) et ses *Recherches l'origine de la vertu morale* (6e édit., 2 vol. in-8°, 1732; — 4 vol. in trad. franç., Amsterd., 1740), il nia toute distinction fondamen entre le juste et l'injuste. Cette doctrine fut combattue et réfutée Berkeley, qui écrivit contre Mandeville son livre intitulé *Alciphron le Petit philosophe* (in-8°, Lond., 1732; — 2 vol. in-8°, trad. franç., Haye, 1734). Enfin, le docteur Price, dans l'ouvrage déjà mention traça avec une précision rigoureuse la ligne de démarcation qui pare la moralité d'avec la sensibilité, la vertu d'avec le bonheur décrivit en même temps les rapports qui rattachent l'un à l'autre deux éléments.

En ontologie, les deux grandes questions de la nature de l'ı humaine et de l'existence de Dieu furent traitées en Angleterre des sens divergents. La première de ces deux questions est résolue en sens matérialiste par Hartley (*Theory of human mind with essay* Jos. Priestley, in-8°, Lond., 1775) et Priestley; en un sens spiritual par le docteur Clarke (*the Works of* Sam. Clarke, 4 vol. in-f°, Loı

1738-1742). L'existence de Dieu, mise en doute par Hume (*Dialogues concernant la religion naturelle*, 2ᵉ édit., in-8°, Lond., 1779), est défendue par Jean Wray (*the Wisdom of God in the Works of creation*, 6ᵉ édit., in-8°, Lond., 1714; — trad. franç., in-8°, Utrecht, 1714), William Derham (*Physico-theology*, in-8°, Lond., 1713), Samuel Parker (*Tentamina physico-theologica de Deo*, in-8°, Lond., 1669; — *Disputationes de Deo et Providentia*, in-4°, Lond., 1678), Samuel Clark (*vide supra*), Cudworth (*the True intellectual systemof universe*, in-f°, Lond., 1678; 2 vol. in-4°, 1743).

En dehors des spéculations dirctement relatives à la psychologie, à la logique, à la morale et à la théodicée, nous rencontrons dans la philosophie anglaise des travaux spéciaux sur le droit public et politique, et, sur ce terrain, viennent s'offrir comme doctrines diamétralement opposées entre elles, d'une part, les théories de Hobbes (*de Corpore politico*, in-12, Lond., 1659), d'autre part celles de Thomas Payne (*Rights of man*, 7ᵉ édit., in-8°, 1791-1792, Philadelphie) et de Bentham (*Principes généraux de législation*, trad. par Dumont, 3 vol. in-8°, Paris, 1802). En esthétique, l'Angleterre peut s'honorer des écrits d'Alison, de Gérard, de Burke. Enfin, l'histoire de la philosophie, bien qu'elle tienne peu de place dans les travaux de la moderne Angleterre, y a cependant pour représentants Wirgman, qui, dans un écrit intitulé *Philosophie transcendentale* (in-8°, Lond., 1824), a rendu compte des théories kantiennes, et Stanley, qui, antérieur à Wirgman de près de deux siècles, a écrit en 1655 une *Histoire de la philosophie* (in-f°, Lond., 1655; — 3ᵉ édit., in-4°, 1701).

La philosophie anglaise paraît avoir accompli ses destinées. A l'heure qu'il est, complétement absorbée dans la philosophie écossaise, elle n'a plus de mouvement ni de développement qui lui soient propres. Le sentiment des intérêts pratiques et matériels a pris en ce pays une telle intensité, qu'il n'y laisse plus de place aux investigations spéculatives. L'Angleterre pourra produire encore des traités sur l'économie politique et la science sociale; mais la philosophie proprement dite, c'est-à-dire cette science que cultivèrent Locke, Shaftesbury, Berkeley, et tant d'autres, y est tombée en un abandon que bien des causes, inhérentes aux mœurs nationales, tendent à perpétuer. C. M.

ANNICERIS de Cyrène florissait environ 300 ans avant l'ère chrétienne, à Alexandrie, où il fonda la secte très-obscure et très-éphémère des annicériens. Sa doctrine peut être regardée comme une transition entre celle d'Aristippe, dont il commença par adopter entièrement les principes, et celle d'Epicure, un peu moins injuste envers les besoins moraux de l'homme. C'est pour cette raison, sans doute, que quelques anciens l'ont compris dans l'école épicurienne. Anniceris n'assignait pas à la vie humaine une fin commune, un but unique vers lequel doivent se diriger toutes nos actions; mais il prétendait que chaque effort de la volonté devait avoir une fin particulière, c'est-à-dire le plaisir qui peut en être la suite. Il ne croyait pas non plus avec Epicure que le plaisir ou la volupté fût seulement l'absence du mal; car, dans ce cas, disait-il, il ne différerait pas de la mort. Il voulait, en vrai disciple de l'école cyrénaïque, le plaisir positif ou la volupté dans le mouvement (ἡδονὴ ἐν κι-

νησει); mais en même temps il s'efforçait d'adoucir les conséquences qui résultent et qu'on avait déjà tirées de cette doctrine. Il ne faut pas, disait il, que la volupté soit le résultat immédiat de nos actions ; mais il est quelquefois nécessaire de renoncer à un plaisir ou de supporter un mal actuel, en vue d'une jouissance à venir. C'est ainsi que, dans l'espérance des biens qu'elle nous apporte, nous saurons, au prix de quelques sacrifices, cultiver l'amitié et rechercher la bienveillance de nos semblables. Il ne faisait pas moins de cas des jouissances intellectuelles, et au lieu de laisser l'homme complétement livré à ses instincts et à ses passions, il lui recommande d'extirper en lui les mauvais penchants. Enfin, le respect des ancêtres, l'amour de la patrie, le sentiment de l'honneur et de la bienséance ont également trouvé grâce devant lui. C'est toute la morale d'Epicure, d'un point de vue moins large et sous une forme moins systématique. *Voyez* Diogène Laërce, liv. II, c. 96, 97 et 98. — Suidas, s. v. *Anniceris*. — Clem. Alex., *Strom.*, lib. II, c. 417.

ANSELME DE LAON, surnommé le *Scolastique* ou l'*Ecolâtre*, étudia, dit-on, à l'abbaye du Bec, sous saint Anselme. Vers 1076, il vint à Paris, où il enseigna pendant plusieurs années, et alla ensuite s'établir à Laon. L'école qu'il ouvrit dans cette dernière ville acquit bientôt une étonnante célébrité. Parmi ceux qui la fréquentèrent on cite les noms les plus distingués du XIIe siècle, Gilbert de la Porrée, Hugues d'Amiens, Hugues Métal, Albéric de Reims, Abélard, et même Guillaume de Champeaux, déjà avancé en âge. Cependant, le caractère de l'enseignement d'Anselme justifiait peu ce nombreux concours d'auditeurs choisis. Il tenait pour l'autorité exclusive de la tradition, évitait de soulever de nouvelles questions, n'approfondissait pas les anciennes, et se bornait à l'exposition littérale du dogme qu'il développait, en s'appuyant sur les saints Pères. Abélard, dans une de ses Lettres, dit qu'il n'avait ni une grande mémoire ni un jugement solide, qu'on trouvait en lui plus de fumée que de lumière, qu'enfin c'était un arbre qui avait quelques feuilles, mais qui ne portait pas de fruits. Anselme mourut en 1117. On lui doit des gloses interlinéaires et des commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament. — Consultez *Histoire litt. de France*, t. X.

ANSELME (SAINT), né à Aoste en Piémont, en 1033, mort archevêque de Cantorbéry, le 20 avril 1109, a joué un rôle important dans les affaires de l'Eglise à la fin du XIe siècle. Les exemples de piété de sa mère Ermenburge lui inspirèrent le désir d'embrasser la vie monastique. Son père, qui s'y était d'abord opposé, suivit plus tard son exemple, et, après avoir passé sa vie dans le monde, la termina dans un monastère. Anselme s'était arrêté au Bec en Normandie, dans un couvent de l'ordre de saint Benoît dont l'abbé se nommait Herluin. Séduit par la sagesse de l'illustre Lanfranc, qui fut bientôt prieur de cette abbaye, il prit l'habit à l'âge de vingt-sept ans, avec la permission de Maurilius, évêque de Rouen. Lanfranc étant devenu abbé du monastère de Caen, Anselme lui succéda dans la dignité de prieur du Bec, et fit apprécier, dans ses nouvelles fonctions, une douceur et une solidité de caractère dont la réputation se répandit bientôt en Normandie, en Flandre et en France.

ıprès la mort d'Herluin, les vœux des moines du Bec l'appelèrent à la ête de leur abbaye. Il céda, non sans quelque hésitation, à leurs dé-irs, et s'adonna particulièrement à la contemplation, à l'éducation, à avertissement et à la correction des moines.

Anselme alla bientôt en Angleterre visiter Lanfranc, devenu arche-êque de Cantorbéry, et fréquenta les moines de cette abbaye célèbre. artout, dans ce voyage, il fit admirer la sagesse des exhortations qu'il dressait à tous les âges, à tous les sexes, à toutes les conditions.

Guillaume le Conquérant étant mort en 1087, et Lanfranc en 1089, uillaume le Roux appela Anselme au siége de Cantorbéry, quoiqu'il onnût déjà sa franchise et sa sévérité. Quelques nuages élevés entre le i et l'archevêque, resté fidèle à Urbain II contre l'antipape Guibert, rcèrent le dernier à chercher un refuge à Rome.

De retour en Angleterre, après l'avénement de Henri Ier, il rendit à prince l'important service de détacher des intérêts de Robert, son ère, plusieurs des barons mécontents, et ménagea l'accommodement qui ıspendit les hostilités. Mais le parti pris par Anselme, dans la question s investitures, brouilla le prince et le prélat. Celui-ci, parti pour l'Ita-, où il allait accomplir une mission qui cachait une disgrâce, reçut à n retour l'ordre de rester en exil; il s'arrêta en France où il demeura ois ans, et ne revint en Angleterre que lorsque l'influence de Pascal II ıt amené Henri Ier à une réconciliation qui eut lieu au monastère ı Bec.

Plus célèbre, cependant, par les productions de son génie que par influence qu'il exerça sur quelques-uns des événements contemporains, ınt Anselme a laissé parmi ses ouvrages, la plupart théologiques, uelques traités de philosophie dont les principaux ont pour titre : *Mo-ologium* et *Proslogium*. Tous deux sont consacrés à exposer diverses reuves de l'existence de Dieu. Il les composa pendant qu'il était prieur e l'abbaye du Bec en Normandie. Les arguments contenus dans le pre-ıier de ces traités ne lui appartiennent pas particulièrement. Ils se re-ouvent dans plusieurs des philosophes qui l'ont précédé; mais ils sem-lent avoir pris plus de développement et de rigueur sous sa plume. 'est, avant tout, une induction qui, partant des qualités que nous per-vons dans les objets qui nous environnent, s'élève jusqu'aux quali-s absolues, aux attributs divins, attributs qui se résolvent à leur tour ıns l'être absolu. Pour en donner un exemple, nous citerons le mor-au suivant, extrait d'un résumé que nous avons tracé ailleurs : L'immense variété des biens que nous reconnaissons appartenir à la ultitude des êtres dans des mesures diverses, ne peut exister qu'en rtu d'un principe de bonté un et universel, à l'essence duquel ils par-ipent tous plus ou moins. Quoique ce bien se montre sous des aspects fférents, en raison desquels il reçoit des noms divers, ou, pour parler ec plus d'exactitude encore, quoique cette qualité générale d'être bon uisse se présenter sous la forme de vertus secondaires, par exemple bienfaisance dans un homme, l'agilité dans un cheval; toujours est-il ue ces vertus, quel que soit leur nombre, se résolvent toutes dans le eau et l'utile, qui présentent à une rigoureuse appréciation deux as-ects généraux du principe absolu, le bon. Ce principe est nécessaire-ıent ce qu'il est par lui-même, et aucun des êtres de la nature, à qui

cette qualification convient dans une certaine mesure, n'est autant que lui. Il est donc souverainement bon; et, comme cette idée de souveraine bonté entraîne nécessairement celle de souveraine perfection, il ne peut être souverainement bon, qu'il ne soit en même temps souverainement parfait.

« Si, partant de la bonté inhérente à chaque chose, on arrive nécessairement à un principe de bonté absolue, qui donne, comme identique à lui-même, un principe de grandeur absolue; réciproquement, partant de la grandeur inhérente à chaque être, grandeur mesurée, non par l'espace, mais par quelque chose de meilleur, tel que la sagesse, on arrive nécessairement à un principe de grandeur et, par conséquent, de bonté absolues. — La même induction peut partir de la qualité d'être qui appartient à tous les individus, quels qu'ils soient, qualité qui se résout incontestablement, d'après des raisons analogues, en un principe absolu d'être par qui ils sont nécessairement tous. — Les êtres qui trouvent ainsi leur raison dans l'être absolu, sont de natures différentes, et se distinguent de plus par leur rang et leur dignité. On ne saurait douter, par exemple, que le cheval ne soit supérieur au bois, ou l'homme au cheval; mais cette différence de dignité ne peut pas créer une hiérarchie de natures sans terme, et en exige nécessairement une supérieure en dignité à toutes les autres; car, dans la supposition même de plusieurs natures parfaitement égales en dignité, la condition à laquelle elles devraient cette égalité même, serait précisément cette unité supérieure et plus digne, cette essence qui, ne pouvant pas être si elle n'est pas elle-même, est nécessairement identique au principe absolu de l'être, du bon et du grand. » (*Rationalisme chrétien,* in-8°, Paris, 1842. Introduction, p. xxjv. —*Monol.,* c. 1-4.)

Ce résumé d'une partie du *Monologium* suffit pour en donner l'idée. Il semble avoir préparé l'induction par laquelle Descartes, six siècles plus tard, s'élevait du fait seul de la pensée à l'être absolu qui en renferme la raison et l'origine.

Mais c'est surtout l'argument renfermé dans le *Proslogium,* et reproduit par Descartes dans les *Principes de philosophie,* qui fait la gloire de saint Anselme. Il l'a rédigé après de longues méditations, dans lesquelles il se proposait de découvrir un argument un, simple, facile à saisir, et qui ne demandât pas à l'esprit une étude compliquée, qui pût être compris sans peine des esprits même les plus vulgaires. On peut le présenter en peu de mots de la manière suivante : « L'insensé qui rejette la croyance en Dieu, conçoit cependant un être élevé au-dessus de tous ceux qui existent, ou plutôt tel qu'on ne peut en imaginer un qui lui soit supérieur. Seulement il affirme que cet être n'est pas. Mais, par cette affirmation, il se contredit lui-même, puisque cet être auquel il accorde toutes les perfections, mais auquel en même temps il refuse l'existence, se trouverait par là inférieur à un autre qui, à toutes ces perfections, joindrait encore l'existence. Il est donc, par sa conception même, forcé d'admettre que cet être existe, puisque l'existence fait une partie nécessaire de cette perfection qu'il conçoit. » (*Ubi supra,* p. lx, lxj; *Proslog.,* c. 2 et 3.)

Cet argument, maintenant apprécié avec connaissance de cause, mais non admis universellement par la philosophie contemporaine, a été le

plus souvent méconnu dans le moyen âge. Saint Thomas d'Aquin, Pierre d'Ailly et d'autres scolastiques en parlent sans le comprendre, et plutôt pour le réfuter que pour l'admettre. Leibnitz lui-même, le retrouvant dans Descartes, et le rapportant à son véritable auteur, a cherché à en démontrer l'insuffisance. « Je ne méprise pas, dit-il, l'argument inventé, il y a quelques siècles, par Anselme, qui prouve que l'être parfait doit exister, quoique je trouve qu'il manque quelque chose à cet argument, parce qu'il suppose que l'être parfait est possible. Car, si ce seul point se démontre encore, la démonstration tout entière sera entièrement achevée. » (Leibnitz, édit. Dutens, t. II, p. 221.)

Il nous sera sans doute permis de reproduire ici le jugement que nous avons porté sur cette critique de Leibnitz dans l'introduction déjà citée. Après avoir rappelé la faveur exagérée que ce philosophe portait à la forme syllogistique, et montré que, selon Leibnitz, une chose possible est telle à condition qu'elle ne contienne aucune contradiction, « nous ferons remarquer, ajoutions-nous, sur la prétendue nécessité de prouver que Dieu est possible, que nul être ne présente, dans la conception que nous en avons, plus de contradictions formelles et insolubles, attendu qu'étant la raison et le lien de toutes choses, il faut trouver en lui le point de départ des éléments les plus contraires, tels que l'infini et le fini, le changeant et l'immuable, le divisible et l'indivisible, etc. » Aussi pouvons-nous appliquer à la définition de Dieu ce que Leibnitz regarde comme constituant l'impossibilité elle-même, et la caractériser par ses propres paroles, en n'y faisant que de légers changements : « Cette définition, dirions-nous en parlant de la définition de Dieu, enferme quelque contradiction dans les termes, et une impossibilité qu'ils coexistent les uns avec les autres, de telle sorte que l'on peut tirer des conclusions contradictoires, tout en les rapportant au même objet. Si donc nous admettions la réserve de Leibnitz, nous serions arrêtés à l'instant dans la démonstration de l'existence de Dieu, et réduits à l'impuissance d'aller au delà de cette question de possibilité posée par le célèbre savant de Leipzig. » (*Rational. chrét.*, introd., p. lxxjv et lxxv.)

Nous reconnaissons toutefois que la forme donnée par Anselme au *Proslogium* dut lui susciter des adversaires, et que cette marche, évidemment syllogistique et dialectique, le mettait dans la nécessité de démontrer sa majeure; mais si nous dégageons l'argumentation d'Anselme de ces circonstances dues à diverses causes, pour la réduire à l'énonciation d'un fait qui pourrait s'exprimer ainsi : *Chaque homme porte dans son esprit l'idée d'un être au-dessus duquel on n'en saurait concevoir un autre. Cet être parfait est, en vertu de cette perfection même, conçu comme existant;* nous aurons alors le développement d'un fait psychologique incontestable, développement dont la portée ne pouvait échapper à l'attention des philosophes qui ont étudié le plus profondément la nature de l'intelligence et ses lois, et qui lui ont donné dans la science une place importante sous le nom de *preuve ontologique.* Aussi Hegel l'a-t-il considéré comme le faîte de l'édifice commencé par les preuves *cosmologique* et *téléologique.* Ces deux premières présentent Dieu comme une activité absolue, intelligente, vivante; la preuve *ontologique* y ajoute l'idée d'être, de substance ayant son individualité propre, la conscience de sa personnalité. Cette preuve devait nécessaire-

ment venir la dernière dans le développement normal de l'intelligence; elle devait, à plus forte raison, sembler telle au philosophe qui a établi que le terme ultérieur du mouvement qui s'accomplit en nous et hors de nous est Dieu ayant conscience de lui-même. Hegel s'empresse de reconnaître que cette phase des preuves de l'existence de Dieu appartient à Anselme, et il ajoute qu'elle devait paraître à cette époque, et sortir du christianisme (Hegel, *Philosophie de la Religion*, t. II, p. 290).

Le principe exposé dans le *Proslogium* fut attaqué par un contemporain nommé Gaunilon, moine de Marmoutiers, dont l'argumentation, encore qu'elle ne manquât pas de sagacité et de finesse, n'abordait point directement la question, et attira au téméraire agresseur une solide réponse de saint Anselme.

Dans un dialogue sur la vérité, Anselme a résolu, sous la forme socratique, et d'une manière satisfaisante, quelques questions difficiles, telles que : *La vérité n'a ni commencement ni fin; de la vérité dans la volonté; de la vérité dans l'essence des choses; la vérité est une en tout ce qui est vrai*. Il y pose avec netteté l'objectivité de la loi morale, des lois de la nature, de celles qui doivent diriger l'intelligence, reposant dans l'essence absolue, et appelle vérité dans la volonté, dans l'opération, dans la pensée, leur conformité avec les lois ou les faits objectifs, auxquels il leur faut obéir, ou qu'elles doivent exprimer. Il résout, par d'heureuses distinctions, devenues vulgaires dans la science moderne, les difficultés qui naissent des erreurs de nos sens. La base de tout son traité se trouve dans le morceau du *Monologium* que nous allons citer et qu'il rappelle au commencement de son dialogue (c. 18) : « Que celui qui peut le faire se représente par la pensée quand l'éternité a commencé, ou à quelle époque de la durée ceci n'a pas été vrai, savoir : qu'il y aurait quelque chose dans l'avenir, ou quand elle finira, et à quelle époque ceci ne sera point vrai, savoir : qu'il y a eu quelque chose dans le passé. Que si ces deux négations extrêmes ne peuvent être admises, et si ces affirmations, au contraire, vraies toutes deux, ne peuvent être vraies sans la vérité, il est impossible même de penser que la vérité ait un commencement ou une fin. D'ailleurs, si la vérité a eu un commencement et doit avoir une fin, avant qu'elle commençât d'être, il était vrai que la vérité n'était pas, et lorsqu'elle aura cessé d'exister, il sera vrai qu'il n'y a plus de vérité. Or, le vrai ne peut être sans la vérité; la vérité aurait donc été avant la vérité, et la vérité serait donc encore après que la vérité ne serait plus; conclusion absurde et contradictoire. Soit donc que l'on dise que la vérité a un commencement et une fin, soit que l'on comprenne qu'elle n'a ni l'un ni l'autre, elle ne peut être limitée ni par un commencement ni par une fin. La même conséquence s'applique à la nature suprême, puisqu'elle est aussi la suprême vérité. »

Quelle que soit la subtilité que présente cette citation, subtilité qui se reproduit dans le dialogue sur la vérité, le raisonnement n'est pas absolument sans justesse. Cependant nous ne pouvons lui accorder la portée que quelques écrivains lui attribuent, lorsqu'ils croient y découvrir les principes du réalisme, reconnu, d'ailleurs avec raison, dans saint Anselme. Dans cette célèbre question, notre auteur offre à l'étude une double face. Nous trouvons, en effet, dans le *Monologium*, plusieurs passages où sont exposées les bases du véritable réalisme, de celui que toute

hilosophie peut avouer. Au contraire, dans la lettre au pape Urbain II, 'ant pour titre : *de Fide Trinitatis*, le réalisme d'Anselme nous paraît endre une forme indécise et embarrassée, qui nous autorise à croire i'il ne se faisait pas une idée bien nette de la difficulté qui agitait les prits. Nous sommes obligé d'entrer ici dans quelques détails. Rosce-, nominaliste ardent, était arrivé à ne considérer les trois personnes la Trinité que comme trois aspects sous lesquels se présentait l'idée Dieu, ne voyant en chacune d'elles qu'une conception abstraite, et ouvelant ainsi l'erreur de Sabellius. Il avait été plus loin; il avait que, si les trois personnes de la Trinité n'étaient pas trois êtres discts, trois anges, par exemple, on devait en conclure que le Père et le int-Esprit s'étaient incarnés avec le Fils. C'était là encore une hérésie, le des patripassiens. Anselme crut pouvoir rapporter cette conclusion Roscelin aux principes mêmes du nominalisme, et la célèbre querelle i occupa tout le moyen âge, sourde jusque-là, éclata avec toute l'imrtance que lui donnèrent les noms d'Anselme, d'Abailard, de Rosce-, de Guillaume de Champeaux. Dans les passages du *Monologium* . 10, 18, 34) auxquels nous avons fait allusion plus haut, Anlme se rapproche de la théorie des idées de Platon, base irréproable d'un réalisme bien entendu; mais il ne rattache pas cette partie ses travaux à la question du réalisme; il n'a pas même l'air de soupnner le rapport qui les unit, preuve qu'à cette période de la querelle s meilleurs esprits ne saisissaient pas en tout point la vraie nature de dée abstraite. Il reproche à Roscelin de ne pas comprendre qu'il y a ie réalité de l'espèce homme, et de ne pas savoir atteindre un autre el que l'individu. C'est surtout dans le traité *du Grammairien* qu'il a uni le plus de ces subtilités sans valeur qui imprimèrent au réalisme n caractère de confusion et d'incertitude qui devait le faire tomber deunt le nominalisme. Il se pose, entre autres, les questions suivantes : *Le rammairien est-il une substance ou une qualité? Y a-t-il quelque grammairien qui ne soit pas homme? Que l'homme n'est pas la grammaire*, etc. es esprits exercés supposeront facilement quelle devait être la nature des lutions données à cette époque à de si singuliers problèmes. Nous insisterons pas sur ce point.

Dans plusieurs traités, tels que *de Casu diaboli*, *de Libero arbitrio*, d'autres du même genre, saint Anselme a abordé les questions diffiles de l'origine du mal, du libre arbitre, de l'accord du libre arbitre vec la grâce et la prescience divines, sans arriver à aucune solution itisfaisante ou seulement nouvelle. Tout ce qu'il dit se retrouve dans s ouvrages de saint Augustin, comme la plus grande partie de la héologie du moyen âge. On sait quelle immense et durable influence nt exercée sur l'enseignement religieux les écrits de ce savant Père de Église, nourri lui-même, à un assez haut degré, de la culture philosohique de l'antiquité. Nous ne pouvons cependant résister au désir de iter une phrase du traité *Cur Deus homo*, où l'indépendance d'esprit e saint Anselme se montre sous un jour inattendu. « De même, dit-il, ue nous croyons les profonds mystères de la foi chrétienne, avant d'avoir i présomption de les sonder par la raison; de même ce serait à nos yeux ne coupable négligence, lorsque nous sommes confirmés dans la foi, de e pas travailler avec zèle à comprendre ce que nous savons. » Nous

rappellerons, dans le même esprit, un mot d'Anselme que nous av rapporté ailleurs; il est tiré d'une de ses conversations avec Lanfra conservée par Eadmer, moine de Cantorbéry : « Le Christ, disait étant la vérité et la justice, celui qui meurt pour la vérité et la just meurt pour le Christ. »

De ceux des écrits de saint Anselme qui nous ont été conservés, cun ne présente un travail véritablement psychologique, rien qui pu faire soupçonner un essai même superficiel; mais nous trouvons d Guibert, abbé de Notre-Dame de Nogent-sous-Coucy, qui avait eu fréquentes conversations avec le prieur du Bec dans les visites faisait celui-ci au monastère de Flavigny, un renseignement qui, incomplet qu'il est, prouve que cet esprit profond et subtil avait épro le besoin d'observer et de classer les facultés de l'âme.

« Anselme, dit Guibert (*de Vita sua*), m'enseignant à distinguer d l'esprit de l'homme certaines facultés, et à considérer les faits de mystère intérieur, sous le quadruple rapport de la sensibilité, de la volo de la raison et de l'intelligence, me démontrait, après avoir établi ces sions, dans ce que, la plupart des hommes, nous considérions comme seule et même chose, que les deux premières facultés ne sont nullen les mêmes, et que cependant, si l'on y réunit la troisième et la quatriè il est certain, par des arguments évidents, qu'elles forment à toutes un ensemble unique. Après qu'il se fut expliqué en ce sens me montra d'abord, de la manière la plus claire, la différence existe entre la volonté et la sensibilité. Ces preuves, il est certain ne les tirait pas de son propre fonds; mais plutôt de quelques ouvr qu'il avait à sa disposition, dans lesquels seulement ces idées éta exposées moins nettement. Je me mis ensuite moi-même à employe méthode, aussi bien qu'il me fut possible, pour des interprétation même genre, et à rechercher de tous côtés et avec une grande ar d'esprit, les sens divers des Ecritures, là où se trouvait quelque ralité cachée. »

Les auteurs où l'on peut puiser des détails sur saint Anselme, s Eadmer, qui vécut avec lui et écrivit sa vie; Jean de Salisb Guillaume de Malmesbury, *de Gestis pontificum anglorum*. Il y a sieurs éditions de ses ouvrages : 1° in-f°, Nuremberg, 1491; 2° in Paris, par D. Gabriel Gerberon, 1675; 3° réimprimé en 1721; 4° i Venise, 2 vol., 1744. Beaucoup de manuscrits de ses ouvrages répandus dans diverses bibliothèques. H. I

ANTÉCÉDENT [*de ante cedo,* marcher avant], veut dire le prem terme d'un rapport, soit logique, soit métaphysique; le second te se nomme *conséquent.* Par exemple, dans le rapport de causalité cause est l'*antécédent,* les effets sont le *conséquent. Voyez* le RAPPORT.

ANTHROPOLOGIE [de ἄνθρωπος et de λόγος, *science de l'homm* signifie, chez les naturalistes, l'histoire naturelle de l'espèce huma Mais les philosophes allemands, surtout depuis Kant, ont donné mot un sens beaucoup plus étendu. Ils s'en servent pour désigner, isolément, soit dans leur réunion, toutes les sciences qui se rappor

à un point de vue quelconque de la nature humaine; à l'âme comme au corps, à l'individu comme à l'espèce, aux faits historiques et aux phénomènes de conscience, aux règles absolues de la morale comme aux intérêts les plus matériels et les plus variables. Aussi a-t-il paru en Allemagne, sous ce même titre d'*Anthropologie*, des ouvrages presque innombrables et traitant des matières les plus diverses. Nous nous contenterons de citer par exemple, l'*Anthropologie médicale et philosophique* de Platner, in-8°, Leipzig, 1772; l'*Anthropologie physiognomique* de Maass, in-8°, Leipzig, 1791; l'*Anthropologie pragmatique* de Kant, in-8°, Kœnigsberg, 1798; l'*Anthropologie psychologique* de Abicht, in-8°, Erlangen, 1801; l'*Anthropologie physiologique* de Liebsch, in-8°, Goëttingue, 1806; le *Manuel d'Anthropologie physique dans ses applications à la vie pratique et au Code pénal*, par Weber, in-8°, Quebing, 1829, etc. Autrefois, dans notre langue, on entendait par anthropologie une manière de s'exprimer qui attribue à Dieu les actions et les faiblesses de l'homme : c'est ce sens que nous voyons adopté par la plupart des philosophes et des théologiens du XVIIe siècle. Un terme aussi vague, qui peut s'appliquer à la fois aux choses les plus disparates, est justement tombé parmi nous en désuétude, et doit être exclu à jamais de la langue philosophique.

ANTHROPOMORPHISME. On a donné ce nom à une ancienne hérésie qui attribuait à Dieu la forme corporelle de l'homme. Une si grossière aberration ne pouvait avoir ni partisans nombreux ni influence durable, et nous ne nous arrêterons pas à la réfuter; mais si l'anthropomorphisme matériel ne mérite pas d'attirer l'attention du philosophe, la psychologie découvre dans l'homme intellectuel et moral une tendance prononcée à attribuer à Dieu les actions, les passions, les sentiments, les procédés intellectuels qui appartiennent à notre nature. On peut donc voir dans cette disposition un véritable anthropomorphisme spirituel auquel on a donné aussi le nom d'*anthropopathie*. C'est ce fait que nous allons examiner rapidement sous ses faces principales.

L'intelligence humaine parvient, par une suite nécessaire d'inductions rigoureuses, à s'élever jusqu'à la conception absolue de Dieu; mais cet effort de la réflexion s'éclairant, sous l'empire des lois abstraites qui règlent et soutiennent sa marche, ne saurait être l'état habituel de nos esprits. Celui-là même qu'une culture assidue et un génie pénétrant ont dès longtemps familiarisé avec ces pensées, ne reste pas toujours à cette hauteur abstraite; à plus forte raison en est-il de même de l'homme grossier, chez lequel aucune instruction n'a corrigé les instincts matérialistes et les aveugles penchants; aussi remarque-t-on qu'il n'est personne qui n'abaisse, dans des mesures diverses, l'idée absolue de Dieu jusqu'à des formes dont le type et l'origine ne se retrouvent que dans notre propre nature. Ce qui se passe ainsi dans l'individu se répète dans l'homme en général, et devient, chez les nations, la raison du culte, et la raison non-seulement du culte légitime, mais des superstitions qui s'y mêlent.

Quand on se demande la cause de ce phénomène, et comment il peut se faire que l'homme mêle ainsi à l'idée de Dieu des conceptions contradictoires à son essence, on est amené, pour l'expliquer, à étudier

les diverses facultés qui sont en jeu dans la croyance. L'intelligence se présente comme la faculté par excellence; c'est elle qui conduit l'esprit humain à la conception pure du principe suprême, mais elle n'agit en nous ni seule ni la première; elle est incessamment modifiée par l'imagination et la sensibilité, facultés moins élevées sans doute, mais plus dominantes, plus habituellement actives, auxquelles nous obéissons sans nous en apercevoir, bien plus, auxquelles nous ne nous arrachons qu'avec effort, lorsque nous voulons saisir sans mélange les données pures de l'intelligence. Encore ce but n'est-il atteint que par un petit nombre d'hommes, et ces hommes ne demeurent-ils dans cette situation intellectuelle que pendant des instants rares et courts, si on les compare à ceux qu'ils passent sous l'empire de la sensibilité et de l'imagination.

Toutes ces raisons font que les opinions que nous nous faisons de la nature divine prennent souvent un caractère que l'idée de Dieu, conçue dans toute sa pureté, devrait proscrire; mais cette idée, à qui il appartiendrait de corriger toutes les aberrations, ne reste jamais longtemps pure elle-même; nous la voilons sous les sentiments, les affections, les fonctions intelligentes, les passions que nous trouvons dans notre propre nature : avec cette différence cependant que nous les exaltons toujours, que nous les purifions quelquefois, leur attribuant un caractère de toute-puissance, d'infini, d'éternité, puisé dans la notion abstraite de Dieu; de sorte que cette idée se compose en nous de la notion abstraite et des formes dont nous venons de parler.

L'histoire de la philosophie fournit des preuves nombreuses et éclatantes de ce fait, en le surprenant dans les hommes même qui, par la hauteur habituelle de leur pensée, devraient y échapper. Platon, Aristote parmi les anciens, certains Pères de l'Eglise et les théologiens du moyen âge, Descartes, Leibnitz et tous les philosophes modernes, trahissent plus d'une fois dans les expressions dont ils se servent ce caractère inévitable de la conception humaine. Il est facile de comprendre qu'il n'en saurait être autrement, quand on examine avec soin les sources et la nature du langage. Les expressions les plus abstraites de la philosophie, par exemple, les mots *attention, idée, réflexion*, sont tous empruntés à des métaphores effacées par le temps, il est vrai, oubliées, mais réelles; par conséquent, elles sont fortement empreintes de naturalisme et d'anthropomorphisme. Or, sans admettre que l'homme ne pense uniquement qu'à l'aide des mots, on ne peut disconvenir que ceux-ci n'exercent une grande influence sur nos conceptions habituelles, surtout parmi les hommes de la classe la plus nombreuse, de celle qui n'est pas assez familière avec les études abstraites pour se dégager, quand il lui plaît, des images fournies par les objets extérieurs ou de leur souvenir.

Il ne faut pas oublier que la vie actuelle de l'homme s'accomplit sous la double loi du temps et de l'espace, et que toutes ses conceptions particulières portent l'empreinte de ces deux conceptions générales, universelles. Que l'homme franchisse ces deux vastes barrières posées à son être, que, dans l'idée de Dieu, il atteigne l'infini, l'éternel, l'absolu, l'inconditionnel, c'est là un fait de la plus grande importance aux yeux du psychologue, puisqu'il démontre *à priori* notre double nature et la

supériorité de notre origine; mais il n'en reste pas moins vrai que notre vie habituelle, dans la forme présente de notre existence, se passe presque en totalité sous l'influence de la sensibilité et de l'imagination.

Le psychologue ne doit donc pas négliger l'étude de ces formes anthropomorphites, dans le but d'en bien déterminer la nature et la place, et dans celui de les épurer et d'en redresser les écarts possibles. Étant une fois démontré, en effet, que l'homme ne voit dans le monde intellectuel qu'à travers les formes de son intelligence tout humaine, et sous l'obsession rarement évitée des images que ses sens lui ont transmises, il reste à se demander de quelle manière il peut avoir de Dieu une idée pure, quelles sont, parmi les formes anthropomorphites mêlées à l'idée de l'essence divine, celles que l'on peut accuser d'idolâtrie, et celles qui sont à l'abri de ce reproche; enfin, dans quelle mesure la connaissance psychologique et l'observation des instincts généraux de l'humanité doit influer sur les pensées du philosophe.

Nous croyons que l'on pourra répondre :

1°. Les formes anthropomorphites ne sont pas les seuls éléments sous l'influence desquels nous atteignions la notion de Dieu. On peut même dire que, s'ils existaient seuls, l'homme ne parviendrait pas à cette connaissance, et resterait complétement étranger à l'idée d'un principe suprême. La véritable source de cette idée est l'intelligence, dont les lois donnent Dieu d'une manière absolue, et sous des conditions contradictoires avec celles que l'homme trouve dans sa personnalité propre, et qu'il perçoit dans ses rapports avec le monde extérieur. L'idée réelle de Dieu, celle qui le représente pour nous le moins imparfaitement, n'est donc due ni à la sensibilité ni à l'imagination, mais uniquement aux formes abstraites de l'entendement et à l'idée de la liberté. Ce fait, psychologiquement inattaquable, ne doit pas être perdu de vue dans l'appréciation des éléments anthropomorphites. Ceux-ci trouvent toujours dans l'esprit humain la conception absolue, confuse dans la multitude irréfléchie, plus précise dans l'intelligence du philosophe; ils s'y mêlent d'une manière inévitable; mais, en la voilant en partie, en lui ôtant son caractère d'absolu, ils l'amoindrissent souvent, la faussent plus souvent encore. Ce n'est donc pas en tant que complétant l'idée de Dieu, que les données anthropomorphites doivent être appréciées, mais seulement comme fait intellectuel à expliquer, comme formant un mélange au sein duquel le philosophe doit distinguer divers éléments, et bien déterminer leurs rapports entre eux et avec l'ensemble de la croyance. La pureté de l'idée de Dieu n'existe donc pas dans la conception anthropomorphite, elle ne saurait être que dans la notion absolue; mais tous les éléments anthropomorphites ne la faussent pas au même degré : plusieurs, en subissant les transformations nécessaires, se coordonnent facilement avec elle. C'est donc à l'étude de ces éléments et à leur distinction que nous devons consacrer quelques réflexions qui forment la réponse à la seconde difficulté.

2°. Parmi les attributs de Dieu, tous ne sont pas donnés *à priori* par la conception absolue; plusieurs nous sont connus par une induction fondée sur des faits que nous fournissent l'observation et l'expérience. Ainsi, l'absolu, l'infini, l'éternel, ne nous sont point donnés par nos sens; nous ne connaissons, en effet, par eux, rien que de relatif; nous

n'observons rien qui ne passe, nous ne percevons rien que de fini. Mais la bonté que nous attribuons à Dieu, sa miséricorde, les formes sous lesquelles nous nous figurons sa justice, sa prévoyance, etc., encore que nous puissions les déduire des attributs cités plus haut, nous sont cependant d'abord connues par l'expérience; nous les voyons relatives, finies, temporelles dans l'homme, avant de les concevoir infinies, absolues, éternelles dans Dieu. Il y a donc, dans notre manière de concevoir Dieu, et il y a involontairement, des idées, des notions, des formes empruntées à la nature humaine, et que nous revêtons du caractère qui nous est fourni par les attributs absolus. En prenant dans ces faits notre point de départ, il est facile de comprendre que, selon le plus ou le moins de lumières, de culture métaphysique et de portée d'intelligence, les idées fournies par ces qualités, en quelque sorte secondaires, de Dieu, se modifieront, se diviseront de plus en plus, sous l'influence de la conception absolue, ou modifieront, au contraire, la conception absolue, sinon jusqu'à l'éteindre entièrement, du moins jusqu'à l'abaisser à des conditions contradictoires avec elle. Toutefois, tant que l'anthropomorphisme, tout en altérant l'idée de Dieu, ne lui prêtera que des formes pures, il restera légitime, et une juste appréciation de la nature de l'homme conduira le philosophe à l'admettre comme une nécessité de la conception humaine. Il y a donc dans l'homme des qualités que l'on peut, que l'on doit même faire remonter jusqu'à Dieu; il y a des passions, des vices que l'on serait coupable de mêler à son essence; et cependant l'histoire et l'observation nous forcent de reconnaître que l'homme transporte spontanément, et comme à son insu, ses vues les plus étroites, ses passions les plus ardentes dans l'idée qu'il se fait de Dieu. Le lecteur n'a pas besoin que nous rappellions, pour le prouver, tous les malheurs et tous les crimes causés par la superstition.

3°. De la distinction que nous venons de faire entre les formes anthropomorphites pures et celles que proscrivent la raison et la morale, il est facile de conclure quelle marche doit être suivie dans l'emploi des moyens applicables à la satisfaction des besoins religieux. Il est évident que la philosophie et la religion sont appelées à purifier la conception de Dieu de toute idée étroite, de tout attribut contradictoire ou injurieux à sa nature; à ne pas permettre qu'on divinise des passions coupables, qu'on présente l'action providentielle s'accomplissant comme l'action humaine, par les mêmes moyens et sous l'empire de motifs tout à fait semblables. Toutes les affections humaines, attribuées à Dieu, devront donc d'abord appartenir aux affections bonnes, et ensuite être modifiées par les attributs d'absolu, d'éternel, d'infini, de toute-puissance, d'ubiquité, qui seuls peuvent les résoudre dans Dieu sans altérer sa grandeur, et sans souiller d'idolâtrie le culte qu'on lui rend.

Quelque triste, quelque dégradante que soit la superstition pour l'homme, comme elle implique toujours une idée quelconque de la Divinité, elle est préférable à l'athéisme; il est donc nécessaire de la respecter toutes les fois qu'on ne sent point les intelligences capables de s'en dépouiller pour une conception plus vraie, toutes les fois surtout que l'on peut craindre que l'irréligion ne succède à une foi ignorante et aveugle. Mais si la prudence veut qu'on observe ces tempéraments, les

chefs des peuples n'en seraient pas moins coupables, si, dans le but d'affermir leur autorité ou de perpétuer leur puissance, ils entretenaient la superstition, ou créaient pour elle de nouvelles formes, lui donnaient des développements nouveaux. Chargés par la Providence de dégager successivement l'esprit et le cœur de l'homme des voiles qui l'empêchent d'adorer Dieu en esprit et en vérité, ils manqueraient à leur devoir, ils renieraient sciemment leur mission, s'ils retenaient avec intention, dans d'indignes liens, les esprits qu'ils doivent affranchir.

Mais ce devoir n'est pas le seul qui leur soit imposé. La conception de Dieu, s'imprégnant nécessairement des formes que l'homme puise dans sa nature et qui le constitue ce qu'il est, nous devons nous demander si ces formes trompeuses sont toujours les mêmes, exercent en tout temps un égal empire, ou si, au contraire, la marche des idées n'en diminue pas l'influence et n'en change pas les rapports. Ce dernier fait étant vrai, comme on n'en saurait douter, les progrès accomplis par l'intelligence doivent être soigneusement étudiés, pour découvrir dans quelle phase l'esprit humain se trouve de son ascension vers la connaissance de Dieu, comme essence inconditionnelle et absolue. Si l'on n'observait pas soigneusement ces différences, on risquerait d'imposer aux croyances un caractère qui ne serait pas d'accord avec l'état des esprits, et, par des exigences inopportunes, on amènerait la révolte ou l'indifférence. On ne lutte pas contre la situation réelle des esprits; la loi de la Providence, qui en a déterminé le développement, atteint toujours son but.

Le lecteur trouvera peut-être que, dans les rapides considérations que nous venons de présenter, nous avons donné au sens du mot *anthropomorphisme* une extension qu'il ne semble pas comporter; nous nous justifierons en peu de mots.

L'anthropomorphisme, tel que nous l'avons défini, est un fait psychologique incontestable. Nous n'avons dû ni le regarder comme indifférent ni le passer sous silence. Il suffit que nous le trouvions dans l'homme, comme un des instincts généraux, universels de l'humanité; dès lors nous devions en faire une étude sérieuse. En cherchant la source des phénomènes qui le produisent, nous l'avons trouvée dans deux facultés fondamentales, la sensibilité et l'imagination, et à son tour l'étude de ces facultés nous a forcé de généraliser le fait de l'anthropomorphisme; car nous avons vu que l'homme juge toutes choses, en quelque sorte, à travers son organisme sensible, moral et intellectuel. Dès lors l'anthropomorphisme n'était plus une simple aberration de l'esprit, un instinct irréfléchi; mais un fait inévitable qui se place en face de la notion absolue de Dieu, comme le fini en face de l'infini, fait qu'il ne fallait ni nier ni altérer, mais analyser et tenter de coordonner avec la notion inconditionnelle et absolue de l'essence suprême.

De là l'extension que nous avons donnée au sens du mot, application que nous aurions pu, si l'acception n'en avait été rigoureusement limitée par l'usage, étendre à toutes les conceptions de l'homme, dans les lettres, dans l'art, dans la science surtout, où si souvent des théories entières ont été fondées sur des données métaphoriques beaucoup plutôt puisées dans les formes de la conception humaine qu'empruntées aux faits mêmes de l'expérience.

En résumé, l'anthropomorphisme intellectuel et moral, le seul dont il puisse être ici question, est un fait incontestable dans l'humanité. Justifiable à certains égards, il a son origine dans la sensibilité et l'imagination, facultés qui exercent une influence directe sur les croyances, mais dont il faut coordonner les résultats avec ceux de l'intelligence, appelée à nous donner la notion inconditionnelle et absolue de l'essence suprême; cette notion est, en effet, la seule qui puisse imprimer une sorte de consécration aux formes anthropomorphites même les plus pures, et garantir la légitimité de l'adoration, qui ne peut avoir que Dieu pour objet. Si donc les formes anthropomorphites doivent être respectées, dans une certaine mesure, on n'en doit pas moins dégager, de plus en plus, de cette enveloppe, l'idée de Dieu, à mesure que les progrès de l'intelligence offrent plus de prise à la connaissance inconditionnelle et absolue.

Voir notre Mémoire *de la Notion de Dieu dans ses rapports avec la sensibilité et l'imagination.* H. B.

ANTICIPATION, est la traduction littérale du mot πρόληψις (de προλαμβάνειν, *anteeapere*), d'abord mis en usage par Epicure, pour désigner une connaissance ou une notion générale, servant à nous faire concevoir à l'avance un objet qui n'est pas encore tombé sous nos sens. Mais, formées par abstraction d'une foule de notions particulières, antérieurement acquises, ces idées générales devaient, selon Epicure, dériver, comme toutes les autres, de la sensation. Le même terme, adopté par l'école stoïcienne, s'appliqua plus tard à la *connaissance naturelle de l'absolu*, c'est-à-dire à ce qu'on appelle aujourd'hui les principes *à priori*. Enfin Kant, dans la *Critique de la raison pure*, lui donne un sens encore plus restreint; car il entend par *Anticipation de la perception* (*Anticipation der Wahrnehmung*) un jugement *à priori* que nous portons, en général, sur les objets de l'expérience, avant de les avoir perçus; par exemple, celui-ci : tous les phénomènes susceptibles d'affecter nos sens ont un certain degré d'intensité. Aujourd'hui, dans quelque sens qu'on le prenne, le mot que nous venons d'expliquer a à peu près disparu de la langue philosophique. *Voyez* Cic., *de Nat. deor.*, lib. I, c. 16. — Kernii *Dissert. in Epicuri* πρόληψις, etc., Goëtt., 1756. — Kant, ouvr. cit., 7e édit., p. 151.

ANTINOMIE. Kant appelle ainsi une contradiction naturelle, par conséquent inévitable, qui résulte, non d'un raisonnement vicieux, mais des lois mêmes de la raison, toutes les fois que, franchissant les limites de l'expérience, nous voulons savoir de l'univers quelque chose d'absolu : car, selon le philosophe allemand, nous nous trouvons alors dans l'alternative, ou de ne pas répondre par nos résultats à l'idée de l'absolu, ou de dépasser les limites naturelles de notre intelligence, qui n'atteint que les phénomènes. C'est ainsi que l'on peut soutenir à la fois, par des arguments d'égale valeur, que le monde est éternel et infini, ou qu'il a un commencement dans le temps et des limites dans l'espace; qu'il est composé de substances simples, ou que de pareilles substances n'existent nulle part; qu'au-dessus de tous les phénomènes, il y a une cause absolument libre, ou que tout est soumis aux lois

aveugles de la nature; enfin, qu'il existe quelque part, soit dans le monde, soit hors du monde, un être nécessaire, ou qu'il n'y a partout que des existences phénoménales et contingentes. Ces quatre sortes de résultats contradictoires sont appelés les *antinomies de la raison pure*. Chacune d'elles se compose d'une *thèse* et d'une *antithèse :* la thèse défend les droits du monde intelligible; l'antithèse nous retient dans les chaînes du monde sensible. Kant reconnaît aussi une *antinomie de la raison pratique*, qui a sa place dans nos recherches sur la morale et sur le souverain bien : d'une part, nous regardons comme nécessaire l'harmonie de la vertu et du bonheur; de l'autre, cette harmonie est reconnue impossible ici-bas. Mais cette dernière contradiction n'est pas, comme les premières, absolument sans remède; elle trouve, au contraire, une solution satisfaisante, quoique dépouillée de la rigueur scientifique, dans la foi d'une autre vie. Pour répondre à cette partie de la *Critique de la raison pure* où la métaphysique est entièrement sacrifiée au scepticisme, il faut s'attaquer au principe même de la philosophie de Kant et démontrer que la raison n'est pas, comme il le prétend, une faculté personnelle et subjective. *Voyez* les articles RAISON et KANT.

ANTIOCHUS D'ASCALON, philosophe académicien, qui florissait environ un siècle avant l'ère chrétienne. Il enseigna la philosophie avec beaucoup de succès à Athènes, Alexandrie et Rome, où Cicéron fut au nombre de ses auditeurs, et il eut même la gloire d'être regardé comme le fondateur d'une cinquième Académie. Après avoir succédé à Philon à la tête de l'Académie, il devint, dans son enseignement oral aussi bien que dans ses écrits, l'adversaire de son ancien maître, et l'attaqua surtout dans un livre intitulé *Sosus*, qui ne s'est pas plus conservé que le reste de ses œuvres. Antiochus ayant aussi écouté les leçons de Mnésarque, c'est peut-être à ce dernier qu'il faut attribuer la direction nouvelle de ses opinions. Il comprit que les intérêts moraux de l'homme ne s'accordent ni avec le scepticisme, ni avec le probabilisme, et, ne voyant nulle part cet intérêt aussi bien défendu que dans le stoïcisme, il chercha à concilier cette philosophie avec celle d'Aristote et de Platon; il allégua, en conséquence, que ces divers systèmes n'offrent de différences entre eux que dans la forme, mais qu'ils ne se distinguent pas les uns des autres, pour le fond, et qu'il ne faut que les entendre convenablement, pour que la conciliation se trouve opérée d'une manière évidente. C'est ainsi qu'Antiochus introduisit le syncrétisme dans l'Académie, et remplit le rôle de médiateur entre le platonisme ancien et l'école néoplatonicienne, qui, une fois entrée dans cette voie, ne tarda pas à le laisser bien loin derrière elle. Ce philosophe est fréquemment cité par les anciens, et surtout par Cicéron, avec lequel il entretenait des relations d'étroite amitié (Cic., *Acad.*, lib. I, c. 4; lib. II, c. 4, 9, 22, 34, 35, 43; *Epist. ad fam.*, lib. IX, ep. 8; *de Finibus*, lib. V, c. 3, 5, 25; *de Nat. deor.*, lib. VII). *Voyez* aussi Plutarque, *Vita Ciceronis*. — Sextus Emp., *Hypoth. Pyrrh.*, lib. I, c. 220, 225. — Eusèbe, *Præp. evang.*, lib. XIV, c. 9. — Saint Augustin, *contra Acad.*, lib. III, c. 18. — Zwanziger, *Théorie des stoïciens et des philosophes académiciens, etc.*, in-8°, Leipzig, 1788.

ANTIOCHUS DE LAODICÉE, un nouveau sceptique qui vivait dans le Ier ou le IIe siècle avant J.-C.; on n'a aucun renseignement sur lui, sinon qu'il fut disciple de Zeuxis et maître de Ménodote.

ANTIPATER DE CYRÈNE, disciple immédiat d'Aristippe, le fondateur de l'école cyrénaïque. Il vivait dans le IVe siècle avant J.-C., et ne s'est pas distingué par ses opinions personnelles, qui étaient en harmonie parfaite avec celles de l'école dont il faisait partie. On en trouve la preuve dans ce que Cicéron dit à propos de lui dans ses *Tusculanes* (liv. V, c. 38).

ANTIPATER DE SIDON OU DE TARSE, philosophe stoïcien du IIe siècle avant J.-C. Disciple de Diogène le Babylonien, maître de Panétius et contemporain de Carnéades, il combattit dans ses écrits ce redoutable adversaire du stoïcisme; de là lui vint le surnom de Kalamoboas (de κάλαμος, *plume*, et de βοάω, *crier*).

Cependant quelques stoïciens jugèrent son argumentation insuffisante, parce qu'il se contentait d'accuser ses adversaires d'inconséquence sans entrer plus avant dans l'examen de leur système (Cic., *Acad.*, lib. II, c. 6, 9, 34). On n'a rien conservé des écrits d'Antiochus; nous savons seulement (Cic., *de Divin.*, lib. I, c. 4) qu'il fut l'auteur d'un écrit intitulé : *De iis quæ mirabiliter a Socrate divinata sunt*. Plutarque nous apprend qu'il reconnaissait dans la nature divine trois attributs principaux : la béatitude, l'immutabilité, la bonté. Différant en cela des autres stoïciens, il ne croyait pas que nos désirs, par cela seul que nous les tenons de la nature, puissent être regardés comme libres; mais il établissait, au contraire, une distinction entre la liberté et la nécessité que la nature nous impose (*Nemes. de Nat. hom.*) Quant au souverain bien, il s'est contenté d'éclaircir ce principe si commun dans l'école stoïcienne, que le but de la vie, c'est de vivre conformément à la nature (Stob., *Ecl.*). Antipater accorde quelque prix aux biens extérieurs, regardés par les autres stoïciens comme entièrement indifférents; enfin Cicéron nous apprend (*de Off.*, lib. III, c. 12) que, sur plusieurs points particuliers, il portait plus loin que son maître la sévérité stoïcienne. Toutes ces différences en firent le chef d'une secte particuliere à laquelle il donna son nom. — Il a existé aussi, un siècle avant l'ère chrétienne, un autre stoïcien du même nom, originaire de Tyr (*Antipater Tyrius*), sur lequel on n'a pas d'autres renseignements.

ANTIPATHIE [de ἀντὶ et de πάθος, *passion contraire*]. On appelle ainsi, dans l'homme, un mouvement aveugle et instinctif qui, sans cause appréciable, nous éloigne d'une personne que nous apercevons souvent pour la première fois. Tout sentiment analogue, dont nous connaissons la cause et l'origine, n'est plus de l'*antipathie*, mais de la haine, ou de l'envie, ou de la colère, selon les circonstances au sein desquelles il s'est développé. Il est, par conséquent, très-difficile de savoir quelque chose de certain sur la nature et l'origine véritable de l'antipathie. Faut-il la compter parmi les sensations ou parmi les sentiments? Est-elle fondée sur la constitution de l'âme ou sur celle du corps? Nous penchons pour

la dernière solution, que l'on pourrait appuyer au besoin sur les antipathies de races entre plusieurs espèces d'animaux. Dans tous les cas, un mouvement aussi aveugle ne doit point être écouté; il faut juger les autres sur leurs actions, et se conduire soi-même d'après des principes avoués par la raison.

ANTISTHÈNE, le fondateur de l'école cynique, naquit à Athènes, d'un père athénien et d'une mère phrygienne ou thrace, la deuxième année de la LXXXIX[e] olympiade, c'est-à-dire 422 ans avant l'ère chrétienne. Il suivit d'abord les leçons de Gorgias, et ouvrit lui-même une école de sophistes et de rhéteurs. Mais, ayant assisté un jour aux entretiens de Socrate, il s'attacha irrévocablement à ce philosophe, et devint l'un de ses disciples les plus fervents, sinon les plus éclairés. Il faisait tous les jours un trajet de 40 stades pour se rendre du Pirée, où il demeurait, à la maison de son nouveau maître. Ce qui le frappait surtout dans la philosophie et dans la conduite de Socrate, ce fut le mépris des richesses, la patience à supporter tous les maux et l'empire absolu de lui-même. Mais, au lieu de remonter jusqu'au principe de ces vertus et de les maintenir dans leurs justes limites, Antisthène les poussa à un degré d'exagération qui les rendait impraticables, qui leur ôtait toute noblesse et qui le couvrait lui-même de ridicule. Déjà Socrate avait vainement essayé de lutter contre ces excès, où il méconnaissait le fruit de son enseignement, et qu'il attribuait avec beaucoup de sens à la seule envie de se distinguer; de là ce mot spirituel de Platon : « Antisthène, je vois ton orgueil à travers les trous de ton manteau. » Mais quand Socrate fut mort, Antisthène ne connut plus de frein. Vêtu seulement d'un manteau, les pieds nus, une besace sur l'épaule, la barbe et les cheveux en désordre, un bâton à la main, il voulut, par son exemple, et en leur offrant pour tout attrait cet extérieur ignoble, ramener les hommes à la simplicité de la nature. Cependant, sa singularité même attira autour de lui un certain nombre de disciples qu'il réunissait dans le Cynosarge, gymnase situé près du temple d'Hercule. De là, et bien plus encore de leur mépris pour toute décence, leur vint le nom de philosophes cyniques; car ils s'appelaient eux-mêmes les Antisthéniens. Leur patience fut bientôt à bout, et Antisthène, en mourant, vit l'école qu'il avait fondée représentée tout entière par Diogène de Synope.

La doctrine d'Antisthène n'est intéressante que par les conséquences qu'elle porta plus tard dans l'école stoïcienne, dont elle est le véritable antécédent : donner à l'homme la pleine jouissance de sa liberté en l'affranchissant de tous les besoins factices, et en le ramenant à la simplicité de la nature; mettre la vertu au-dessus de toutes choses, faire consister en elle le souverain bien, et regarder le reste comme indifférent; s'exercer à la pratique de ce qui est juste par des habitudes austères, par le mépris du plaisir et des vaines distractions; tels sont les principes fondamentaux, les principes raisonnables de cette doctrine, et l'on aperçoit immédiatement leur ressemblance avec la morale stoïcienne. Mais voici où l'exagération commence et où se montre le caractère personnel d'Antisthène, peut-être aussi l'influence de son temps, dont la honteuse mollesse, érigée en système par Aristippe, ont pu l'entraîner à l'extrême opposé. Le plaisir et les avantages extérieurs ne sont pas

seulement indifférents, ils sont un mal réel, tandis que la souffrance est un bien; par conséquent, il faut la rechercher pour elle-même, et non pas seulement comme un moyen de perfectionnement. Quant à la vertu, à part l'exercice de la volonté, elle n'offre aucun résultat positif; car on ne voit pas qu'elle soit autre chose, pour Antisthène, que l'absence de tous les besoins superflus : « Moins nous avons de besoins, disait-il, plus nous ressemblons aux dieux, qui n'en ont aucun. Toutefois, il faut reconnaître qu'il admettait certains plaisirs de l'âme, résultant des efforts mêmes que nous avons faits et des sacrifices que nous nous sommes imposés pour vivre conformément à notre fin. Socrate avait dit, avec une haute raison, que la vertu devait être le but suprême ou le véritable objet de la philosophie. Le chef de l'école cynique, outrant ce principe, allait jusqu'à retrancher la science, comme chose inutile et même pernicieuse. Si nous en croyons Diogène Laërce, il ne voulait pas même qu'on apprît à lire, sous prétexte que c'est déjà s'éloigner de la nature et du but de la vie. C'est à peu près l'équivalent de cette proposition célèbre : « L'homme qui pense est un animal dépravé. » De là une autre exagération non moins ridicule : la vertu, aux yeux d'Antisthène, consistait dans l'habitude de vivre d'une certaine manière, et cette habitude, une fois acquise, ne pouvant ni se perdre ni nous abandonner un instant, il en résulte, puisque la science, c'est-à-dire la philosophie, est identique à la vertu, que le sage est au-dessus de l'erreur (τὸν σοφὸν ἀναμάρτητον). On retrouve encore ici le germe d'une idée stoïcienne, celle qui nous représente le sage comme le type de toutes les perfections. Enfin, défigurant de la même manière l'idée de la liberté, et voulant que l'homme puisse absolument se suffire à lui-même, il anéantissait tous les liens, par conséquent tous les devoirs sociaux. Il dépouillait de tout caractère moral l'institution du mariage et l'amour des enfants pour les parents. Il mettait les lois de l'État aux pieds du sage, qui ne doit obéir, selon lui, qu'aux lois de la vertu, c'est-à-dire à sa propre raison. Il méprisait encore bien davantage tous les usages et toutes les bienséances de la vie sociale. Rien ne lui paraissait inconvenant que le mal; rien, à ses yeux, n'était bienséant et beau, si ce n'est la vertu.

Bien que l'esprit d'Antisthène fût dirigé presque entièrement vers la morale, il ne pouvait pas cependant garder un silence absolu sur la métaphysique et sur la logique. De sa métaphysique, ou plutôt de sa physique (car la science des causes premières se confondait alors avec la science de la nature), on ne connaît que cette seule phrase : « Il y a beaucoup de dieux adorés par le peuple; mais il n'y en a qu'un dans la nature. » (*Populares deos multos, naturalem unum esse.* Cic., *de Nat. deor.*, lib. I, c. 13.) Ici, du moins, les idées de Socrate paraissent avoir été conservées dans toute leur pureté.

Ce qu'il y a de plus obscur pour nous dans la doctrine d'Antisthène, ce sont les propositions qu'Aristote lui attribue sur la logique. A l'exemple de Socrate, et l'on peut dire de tous les philosophes sortis de son école, il attachait une extrême importance à l'art des définitions. Mais il prétendait qu'aucune chose ne peut être définie selon son essence (τὸ τί ἐστι), et qu'il faut se contenter de la désigner par ses qualités antérieures (ποῖον) ou par ses rapports avec d'autres objets. Ainsi, voulons-nous faire connaître la matière de l'argent? nous sommes obligés de dire

que c'est quelque chose d'analogue à l'étain (Arist., *Metaph.*, lib. VIII, c. 3, et lib. XIV, c. 3). Il enseignait aussi que, pour chaque sujet d'une proposition, il n'y a qu'un seul attribut, et que cet attribut devait être l'équivalent du sujet : en d'autres termes, il n'admettait comme intelligibles que des propositions identiques (*ubi supra*, lib. V, c. 29), et il arrivait à cette conséquence qu'il nous est impossible de contredire nos semblables; bien entendu sous le rapport logique, et nullement au point de vue des faits. L'esprit que respirent ces courts fragments est éminemment sceptique. Mais comment ce scepticisme peut-il se concilier avec le dogmatisme moral et religieux que nous avons exposé tout à l'heure? Est-ce un reste des doctrines de Gorgias, ou bien un moyen sophistique imaginé pour détruire toute philosophie spéculative, et élever sur ses ruines la morale pratique? Cette dernière supposition, que nous empruntons à Tennemann, nous paraît la plus fondée.

Antisthène, si nous en jugeons d'après la liste que Diogène Laërce (liv. VI, c. 18) nous a conservée de ses ouvrages, a considérablement écrit; mais il ne nous reste de lui que des lambeaux disséminés de toutes parts. *Voyez*, outre le grand ouvrage de Tennemann, t. II, p. 87, et l'*Histoire de la philos.* de Ritter, t. II, p. 93, de la traduction de Tissot; les deux traductions suivantes : Richteri *Dissert. de vita, moribus ac placitis Antisthenis Cynici*, in-4°, Iena, 1724. — Crellii *Progr. de Antisthene Cynico*, in-8°, Leipzig, 1728.

A PARTE ANTE, A PARTE POST. Ces deux expressions, empruntées à la philosophie scolastique, ne peuvent être comprises l'une sans l'autre. Elles s'appliquent à l'éternité, que l'homme ne peut concevoir qu'en la divisant, pour ainsi dire, en deux parties. L'une n'a pas de bornes dans le passé : c'est l'éternité *à parte ante*; l'autre n'en a pas dans l'avenir : c'est l'éternité *à parte post*. Les philosophes du moyen âge attribuaient à Dieu ces deux sortes d'éternité; mais l'âme, disaient-ils, ne possède que la dernière. *Voyez* ÉTERNITÉ.

APATHIE [de *ἀ privatif* et de *πάθος*, *passion*] signifie littéralement l'absence de toute passion. Et comme les passions sont, aux yeux du vulgaire, le principe même ou du moins le mobile le plus ordinaire de nos actions, on entend généralement par apathie une sorte d'inertie morale, l'absence de toute activité, de toute énergie, de toute vie spontanée. Dans la langue philosophique, l'acception de ce mot n'est pas tout à fait la même. Là il exprime seulement l'anéantissement des passions par la raison, une insensibilité volontaire qui, loin de nuire à l'activité, en est, au contraire, le plus beau triomphe. C'est ainsi que l'entendaient les stoïciens, pour qui toute passion et toute affection, même la plus noble, était une maladie de l'âme, un obstacle au bien, une faiblesse indigne dont le sage doit être affranchi. Dans leur opinion, l'homme cessait d'être vertueux et libre aussitôt qu'à la voix de la raison venait se joindre pour lui une autre influence. Par suite du même principe, tout ce qui n'est pas le mal moral était regardé comme indifférent; ils n'accordaient pas que les plus vives douleurs du corps ou les plus cruelles blessures de l'âme puissent nous arracher un soupir ou une plainte. L'apathie stoïcienne est donc tout autre chose que la rési-

gnation, c'est-à-dire la patience dans le mal, par le motif de quelque noble espérance ou d'une sainte soumission à des décrets impénétrables : c'est la négation même du mal et de notre faiblesse à le supporter. Cependant il ne faudrait pas croire que l'apathie ne fût qu'un précepte stoïcien ; elle était également recommandée par d'autres philosophes, mais dans un but différent. Pyrrhon la regardait comme le souverain bien, comme le but même de la sagesse, dont le scepticisme, à ses yeux, n'était que le moyen (Cic., *Acad.*, lib. II, c. 42; Diogène Laërce, liv. IX, c. 42). Une fois convaincus que le bien et le mal, le vrai et le faux, ne sont que des apparences, nous arriverons infailliblement, pensait-il, à ne plus nous émouvoir de rien et à goûter cette tranquillité parfaite au sein de laquelle doit s'écouler la vie du sage. Stilpon, l'un des plus brillants disciples de l'école mégarique, avait la même opinion sur le souverain bien. N'admettant pas d'autre existence réelle que celle de l'Etre absolu, un et immuable de sa nature, il voulait que l'homme s'efforçât de lui ressembler, ou plutôt qu'il s'identifiât avec lui par l'absence de toute passion et de tout intérêt (Senec., *Epist.*). Enfin, si nous en croyons Cicéron (*Tusc.*, lib. V, c. 27), la règle de l'apathie était non-seulement recommandée en théorie, mais rigoureusement suivie en pratique par les gymnosophistes de l'Inde. Cependant il est permis de supposer que Cicéron ne possédait sur ce point que des connaissances incomplètes; car, dans la morale des Hindous, il s'agissait plutôt de l'extase, de l'absorption de l'âme en Dieu, dont l'apathie, appliquée aux choses de la terre n'est qu'une simple condition. *Voyez* EXTASE.

L'apathie, surtout l'apathie stoïcienne, a été traitée séparément dans les dissertations suivantes : Niemeieri (Joh. Barth.) *Dissert. de stoicorum* ἀπαθεία, *exhibens eorum de affectibus doctrinam*, etc., in-4°, Helmst., 1679. — Becnii *Dispp.* lib. III, ἀπαθεία *sapientis stoici*, in-4°, Copenhague, 1695. — Fischeri (Joh. Henr.) *Dissert. de stoicis* ἀπαθείας *falso suspectis*, in-4°, Leipzig, 1716. — Quadii *Disputatio tritum illud stoicorum paradoxon* περὶ τῆς ἀπαθείας *expendens*, in-4°, Sedini, 1720. — Meiners, *Mélanges*, t. II, p. 130 (all.).

APERCEPTION ou **APPERCEPTION** [de *ad* et de *percipere*, *percevoir intérieurement et pour soi*]. Leibnitz est le premier qui ait introduit ce terme dans la langue philosophique, pour désigner la perception jointe à la conscience ou à la réflexion. Voici comment il définit lui-même ce mode de notre existence : « La perception, c'est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'aperception est la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. » De là résulte, comme Leibnitz le reconnaît formellement, que l'aperception constitue l'essence même de la pensée, qui ne peut être conçue sans la conscience, comme la conscience n'existerait pas si elle n'enveloppait dans une même unité tous nos modes de représentation. Kant, dans sa *Critique de la raison pure* (*Analyt. transcend.*, §§ 16 et 17), se sert du même terme sans rien changer à sa première signification. Selon lui, nos diverses représentations, les intuitions ou impressions diverses de notre sensibilité n'existeraient pas pour nous, sans un autre élément qui leur donne l'unité et en fait un objet de l'entendement. Or, cet élé-

ment que nous exprimons par ces deux mots *je pense*, c'est précisément l'aperception. « Le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, car autrement quelque chose serait représenté en moi sans pouvoir être pensé, c'est-à-dire que la représentation serait impossible, ou du moins elle serait pour moi comme si elle n'existait pas » (*ubi supra*, traduction de M. Cousin dans sa *Crit. de la phil. de Kant*, t. I, p. 106). Mais le fait de l'aperception peut être considéré sous deux aspects : dans le moment où il s'exerce sur les éléments très-divers que nous fournit la sensibilité et les relie, en quelque sorte, par l'unité de conscience, il prend le nom d'*aperception empirique;* quand on le considère isolément, abstraction faite de toute donnée étrangère, comme l'essence pure de la pensée et le fond commun des catégories, c'est l'*aperception pure*, ou l'*unité primitive et synthétique de l'aperception*, ou bien encore l'*unité transcendentale de la conscience*. Il y a cependant une énorme différence entre Kant et Leibnitz, lorsqu'on les interroge, non plus sur le caractère actuel de l'*aperception*, mais sur son origine. Selon l'auteur de la monadologie, tout mode intérieur, par conséquent, la sensation et même ce que nous éprouvons dans l'évanouissement ou dans le sommeil, a une certaine vertu représentative, et porte le nom de perception. L'aperception n'appartient pas à une faculté spéciale, elle n'est que la perception elle-même arrivée à son état le plus parfait, éclairant à la fois, de la même lumière, le moi et les objets extérieurs. D'après le fondateur de la philosophie critique, l'aperception, complétement distincte de la sensibilité, est l'acte fondamental de la pensée et ne représente qu'elle-même, nous laissant dans l'ignorance la plus complète sur la réalité du moi et des objets extérieurs considérés comme des substances. Cette différence n'a rien d'arbitraire; elle vient de ce que le premier des deux philosophes dont nous parlons s'est placé au point de vue métaphysique ou de l'absolu, et l'autre au point de vue psychologique. Pour un philosophe plus moderne, qui a voulu concilier les intérêts de la métaphysique avec ceux de la psychologie, l'*aperception pure* est la vue spontanée des choses, et, à ce titre, elle est opposée à la connaissance réfléchie ou analytique. Dans cette dernière, les principes rationnels étant considérés par rapport au moi, et séparés de leur objet, ont par là même un caractère subjectif qui a donné lieu au scepticisme de Kant. Au contraire, dans l'aperception pure, la raison et la vérité, qui en sont les deux termes, restent intimement unies et se présentent sous la forme d'une affirmation pure, spontanée, irréfléchie, où l'esprit se repose avec une sécurité absolue. De cette manière, la vérité se trouve avec la raison enveloppée dans la conscience, et un fait psychologique devient la base de la science métaphysique.

APODICTIQUE [ἀποδεικτικός, de ἀπόδειξις, *démonstration*]. Ce terme n'a jamais été mis en usage que par Kant, qui l'a emprunté matériellement à Aristote. Le philosophe grec (*Analyt. Prior*. lib. I, c. 1), établit une distinction entre les propositions susceptibles d'être contredites, ou qui peuvent être le sujet d'une discussion dialectique, et celles qui sont la base ou le résultat de la démonstration. Kant, voulant introduire une distinction analogue dans nos jugements, a donné le nom d'*apodictiques*

(apodictisch) à ceux qui sont au-dessus de toute contradiction. *Voyez* JUGEMENT.

APOLLODORE est un philosophe épicurien mentionné par Diogène Laërce (liv. x, c. 25), mais dont la vie et les écrits nous sont également inconnus. Nous ignorons même à quelle époque il vivait. Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il appartient à l'ancienne école épicurienne, et qu'il y jouissait d'une très-grande autorité; car on lui donna le surnom de Cépotyrannus (le tyran du jardin) : c'est dans un jardin qu'Epicure enseignait ses doctrines. On lui attribue jusqu'à 400 ouvrages dont le temps n'a pas épargné le moindre lambeau. Il ne faut pas le confondre avec Apollodore le Grammairien, l'auteur de la *Bibliothèque mythologique*, et qui vivait à Athènes environ 140 ans avant l'ère chrétienne.

APOLLONIUS DE CYRÈNE, surnommé Cronus, philosophe très-obscur de l'école mégarique, qui passe pour avoir été le maître de Diodore Cronus, le représentant le plus illustre et le plus habile dialecticien de la même école. Il vivait pendant le IIIe siècle avant l'ère chrétienne.

APOLLONIUS DE TYANE n'est pas seulement un philosophe, un disciple enthousiaste de Pythagore; c'est le dernier prophète, ou plutôt la dernière idole du paganisme expirant, qu'il essaya vainement, par ses nobles réformes, d'arracher à une mort inévitable. Objet d'une vénération superstitieuse durant sa vie, il reçoit pendant trois ou quatre siècles après sa mort les honneurs divins. Les habitants de sa ville natale lui élèvent un temple; ailleurs, on place son image à côté de celle des dieux; on invoque son nom avec l'espoir de faire des prodiges ou pour implorer sa céleste protection; des empereurs sont à la recherche de ses moindres paroles, des moindres traces de son existence; un historien de la philosophie (Eunap., *Vit. sophist.*) l'appelle un dieu descendu sur la terre, et les derniers défenseurs du paganisme ne cessent de l'opposer à Jésus-Christ, dont il fut le contemporain. Mais, au milieu de ces manifestations d'enthousiasme, il est bien difficile de discerner la vérité historique, surtout si l'on songe que les ouvrages d'Apollonius ne sont pas arrivés jusqu'à nous, et que sa vie n'a été écrite que cent vingt ans environ après sa mort, par le rhéteur Philostrate, et sous l'inspiration de l'impératrice Julie, femme de Sévère, pour laquelle notre philosophe était l'objet d'un culte passionné. Veut-on savoir maintenant quelles sont les sources où Philostrate a puisé? C'étaient, comme il nous l'apprend lui-même, les récits merveilleux des prêtres, les légendes conservées dans les temples, et avec deux autres écrits plus obscurs encore, les Mémoires, aujourd'hui perdus pour nous, de Damis, esprit crédule et borné, qui, ayant passé une grande partie de sa vie avec Apollonius, l'ayant accompagné dans la Chaldée et dans l'Inde, n'a rien trouvé de plus digne d'être transmis à la postérité, que des miracles et des prodiges. Voici cependant ce que l'on peut recueillir de plus vraisemblable sur la vie et sur les doctrines d'Apollonius.

Il naquit sous le règne d'Auguste, au commencement du Ier siècle de l'ère chrétienne, d'une famille riche et considérée de Tyane, métropole

de la Cappadoce. Dès l'âge de quatorze ans, il fut envoyé par son père à Tarse pour y étudier, sous le Phénicien Euthydème, la grammaire et la rhétorique. Un peu plus tard, il rencontra le philosophe Euxène, qui lui enseigna le système de Pythagore. Apollonius, ne trouvant pas la conduite de son maître d'accord avec ses leçons, ne tarda pas à le quitter, et Pythagore lui-même devint le modèle qu'il se proposa d'imiter en toutes choses. En conséquence, il se soumit dès ce moment jusqu'à sa mort à la vie la plus austère, s'abstenant rigoureusement de toute nourriture animale, s'interdisant l'usage du vin, observant la plus sévère continence, couchant sur la dure, marchant les pieds nus, laissant croître ses cheveux et ne portant jamais que des vêtements de lin. Il ne recula pas devant la rude épreuve d'un silence de cinq ans, et ce fut, dit-on, pendant ce temps-là qu'il commença ses voyages. Désirant remonter aux sources des idées pythagoriciennes, il se rend en Orient, s'arrête pendant quatre ans à Babylone à converser avec les mages, passe de là dans le Caucase, et enfin dans l'Inde, où il se met en rapport avec les gymnosophistes et les brahmanes. Il visita aussi l'Ethiopie, la haute Egypte, la Grèce et l'Italie, toujours occupé à s'instruire lui-même ou à éclairer les autres, cherchant de préférence à agir sur les prêtres, et recueillant dans tous les lieux où il passait des honneurs extraordinaires. Le mystère qui enveloppa sa mort augmenta encore la superstition dont il fut l'objet; car, arrivé à un âge très-avancé, il sembla tout à coup disparaître de la terre, sans qu'on pût jamais découvrir ni en quel lieu ni de quelle manière il termina ses jours.

Ce que nous savons de la vie d'Apollonius, et même les fables qui le dérobent en quelque sorte aux recherches de l'histoire, nous montrent en lui un prêtre réformateur, un moraliste religieux plutôt qu'un philosophe. Ainsi, quoique disciple de Pythagore, il faisait assez peu de cas de la théorie des nombres (Philostr., liv. III, c. 30). Il n'accordait qu'une valeur tout à fait secondaire aux mathématiques, à l'astronomie et à la musique, qui, pour les autres philosophes de la même école, étaient des sciences du premier ordre. S'il conserve l'usage des symboles, c'est afin de donner un sens plus élevé aux cérémonies du culte et aux croyances religieuses. C'est vers ce but que tendaient principalement tous ses efforts, son séjour prolongé dans les temples, son commerce assidu avec les prêtres de tous les pays, et probablement aussi ses ouvrages, dont l'un, à ce que nous apprend Philostrate, traitait des sacrifices, et l'autre de la divination par les astres (*ubi supra*, lib. III, c. 41; lib. IV, c. 19). Ainsi que Platon, il accuse les prêtres d'avoir perverti chez les hommes, par leurs fables immorales, l'amour de la vertu et l'idée de la Divinité. Pour remédier à ce mal, il voulait remonter aux traditions primitives du genre humain, et ce sont ces traditions qu'il est allé chercher parmi les plus anciens peuples de l'Orient. Cependant, on serait embarrassé d'exposer avec suite et d'une manière certaine les doctrines qu'il a tenté de substituer aux opinions régnantes. Il paraît seulement, d'après quelques paroles prononcées en diverses circonstances et conservées par son disciple Damis, qu'il regardait toute la terre comme une même patrie, et tous les hommes comme des frères qui devaient partager entre eux les biens que la nature leur offre à tous. En cela, il n'aurait fait que généraliser le principe de la vie commune, que l'école de Pythagore avait,

dès l'origine, essayé de mettre en pratique. Ses vues sur le culte ne paraissent pas avoir été moins élevées que sa morale, dont il faut surtout se faire une idée par sa vie irréprochable et ses goûts cosmopolites. Il avait en horreur le sang et les sacrifices; il regardait comme indignes du Dieu suprême, même les offrandes les plus innocentes : car Dieu, disait-il, n'a besoin de rien, et, comparé à lui, tout ce qui vient de la terre est une souillure; des paroles entièrement dignes de lui, et qui n'ont pas même besoin de sortir de nos lèvres, voilà le seul hommage qu'il faut lui adresser (Eus., *Præp. evang.*, lib. IV, c. 13.—Philostr., *Vit. Apoll.*, lib. III, c. 35; lib. IV, c. 30). Un tel homme ne peut pas avoir conservé, comme on l'assure, la divination, les pronostics, la prédiction de l'avenir par les songes, sans donner à toutes ces pratiques du paganisme une signification plus profonde, ou sans les rattacher à quelque théorie mystique sur l'intuition intérieure et la révélation individuelle. Quoi qu'il en soit, les tentatives d'Apollonius ne furent certainement pas sans résultats pour son époque. Tout en cherchant à les raviver par un esprit plus pur, il n'a pas peu contribué à faire prendre en dégoût ce vieux culte des sens, cette antique apothéose de la forme, et à préparer les voies à la religion nouvelle.

Dans le domaine de la philosophie proprement dite, son influence est moins grande, mais non moins incontestable. Ainsi que Philon, il a contribué à élargir la sphère de la spéculation en faisant passer dans son sein des éléments nouveaux. Il a rapproché deux mondes jusqu'alors trop isolés l'un de l'autre, l'Orient et la Grèce. Un des premiers, il s'est mis à la recherche de cette chaîne invisible de la tradition qui, à leur insu, ne cesse de relier entre eux les hommes et les peuples. Enfin c'est un précurseur de cette magnifique école d'Alexandrie qui, en face du christianisme naissant, semble avoir voulu résumer et formuler en système tous les efforts intellectuels de l'ancien monde. Cependant, si les lettres qui portent le nom d'Apollonius étaient authentiques, nous pourrions attribuer à ce philosophe un système métaphysique où tous les êtres et toutes les existences finies sont représentés comme des modes purement passifs d'une substance unique tenant la place de Dieu; où la naissance et la mort ne sont que le passage d'un état plus subtil à un état plus dense de la matière *et vice versâ;* où la matière elle-même, se raréfiant et se condensant alternativement, est précisément cette substance unique dont nous venons de parler, cet être éternel, toujours le même en essence et en quantité, malgré la diversité de ses formes (Apoll., *Epist.* LVIII). Mais il est facile de voir que ce système, qui se réduit simplement au matérialisme, est en contradiction flagrante avec le caractère moral et religieux d'Apollonius. On y reconnaîtrait plutôt le langage de la nouvelle école stoïcienne, et cette observation s'applique, tant aux idées morales qu'aux opinions métaphysiques exprimées dans la lettre que nous venons de citer. D'ailleurs, par des raisons extérieures qui ne trouvent pas ici leur place, la critique moderne est unanime à regarder comme apocryphe le recueil entier de ces lettres. — *Voyez* Philostr., *Vit. Apoll.*, lib. VIII, dont il a paru plusieurs éditions avec la traduction latine, à Venise, à Cologne et à Paris. Il existe aussi deux traductions françaises de cette biographie, dont l'une, par Blaise de Vigenère, a paru à Paris en 1611, in-4°,

l'autre à Berlin en 1774, 4 vol. in-12. — Consultez aussi Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, Paris, 1836, t. IV, p. 400 de la traduction de Tissot.— Tennemann, t. V, p. 198.— Mosheim, *Commentt. et orat. Varr. argum.*, in-8°, Hamb., 1751, p. 347. — Klose, *Dissert. de Apollonio Tyan. et de Philostrato*, in-4°, Wittemb., 1723. — Zimmermann, *de Miraculis Apollonii Tyan.*, Edimb., 1755.— Herzog, *Philosophia practica Apollonii Tyan. in sciographia*, in-4°, Leipzig, 1719. — Bayle, *Dict. crit.*, art. *Apollonius*. — *Encyclopédie méthodique*, art. *Pythagore*. — Baur, *Apollonius de Tyane et le Christ, ou Rapport du pythagorisme au christianisme*, in-8°, Tubing., 1832 (all.).

APONO (Pierre D'), médecin et philosophe très-renommé de son temps, naquit en 1250, dans un village des environs de Padoue, qui s'appelle aujourd'hui Abano : de là le nom de Pierre d'Abano, généralement adopté par les biographes modernes. Après avoir fait à l'Université de Paris de brillantes études et s'y être signalé déjà par la variété de ses connaissances, il alla s'établir à Padoue, où il exerça la médecine avec beaucoup de succès, et, il faut ajouter, avec un grand profit; car on dit qu'il mettait ses soins à un prix exorbitant. Très-passionné pour tout ce qu'on nommait alors les sciences occultes, il consacrait tous les loisirs que lui laissait l'exercice de son art, à la physiognomonie, à la chiromancie, à l'astrologie, ou plutôt à l'astronomie, comme le prouve la traduction des livres astronomiques d'Aben-Ezra. Il ne resta pas non plus étranger à la philosophie scolastique et arabe, et son principal ouvrage (*Conciliatio differentiarum philosophicarum et præcipue medicarum*), le seul qui puisse être cité ici, a pour but de concilier entre elles les principales opinions des philosophes, et surtout des médecins. De là le nom de conciliateur (*conciliator*), sous lequel les écrivains du temps le désignent ordinairement. Apono ne fut pas plus heureux que Roger Bacon et d'autres hommes de la même trempe d'esprit. Traduit devant le tribunal de l'Inquisition, sous l'accusation de sorcellerie, il n'aurait probablement pas échappé au bûcher, si la mort ne fût venue le surprendre au milieu de son procès, en l'an 1316, au moment où il venait d'atteindre l'âge de soixante-six ans. Mais l'Inquisition ne voulut pas avoir perdu ses peines; elle brûla publiquement son effigie à la place de son corps, que des amis du philosophe avaient soustrait à cette infamie. — L'ouvrage d'Apono que nous venons de citer, a été imprimé avec ses autres œuvres, à Mantoue, en 1472, et à Venise en 1483, in-f°. *Voir* Bayle, *Dict. crit.*, art. *Apono*, et Naudé, *Apologie des grands hommes*.

A POSTERIORI, A PRIORI. De ces deux expressions, unanimement adoptées par la philosophie moderne, la première s'applique à tous les éléments de la connaissance humaine que l'intelligence ne peut pas tirer de son propre fonds, mais qu'elle emprunte à l'expérience et à l'observation des faits, soit intérieurs, soit extérieurs; par la seconde, au contraire, on désigne les jugements et les idées que l'intelligence ne doit qu'à elle-même, qu'elle trouve déjà établis en elle quand les faits se présentent, et qu'on a appelés, avec raison, les conditions mêmes de l'expérience; car, sans leur concours, la connais-

sance des objets serait absolument impossible. Ainsi, on dira de la notion de corps qu'elle est formée *à posteriori*, tandis que l'idée d'espace existe en nous *à priori*. Mais en même temps l'on conçoit qu'en retranchant celle-ci la première est entièrement détruite; car, si l'espace peut exister sans corps, il n'y a pas de corps sans espace, c'est-à-dire sans étendue. Une connaissance *à posteriori* est tout à fait la même chose qu'une connaissance *acquise*. Mais *à priori* n'est pas synonyme d'*inné* : les idées innées étaient regardées comme indépendantes de l'expérience; les idées *à priori*, encore une fois, sont la condition, et se manifestent à l'occasion de l'expérience. *Voyez* Idées, Intelligence, Expérience.

APPÉTIT [de *appetere*, désirer]. Par ce mot la philosophie scolastique n'entendait pas uniquement le désir proprement dit, mais aussi la volonté; seulement on établissait une distinction entre l'appétit *sensitif* (*appetitus sensitivus*) et l'appétit rationnel (*appetitus rationalis*), qui, éclairé par la raison, nous rend maîtres de nos passions animales. Le premier se divisait à son tour en appétit *irascible* et appétit *concupiscible*, c'est-à-dire la colère et la concupiscence. Cette confusion de la volonté et du désir remonte à Aristote, qui, lui aussi, comprenait ces deux faits de l'âme sous un titre commun, celui d'ὄρεξις ou d'ὀρεκτικόν, qu'on ne saurait traduire que par *appétit* (*de Anima*, lib. III, c. 9). Aujourd'hui ce terme n'a plus d'autre usage, en philosophie, que de désigner les désirs instinctifs qui ont leur origine dans certains besoins du corps, à savoir celui de la nutrition et de la reproduction. Le mot *désir*, appliqué aux mêmes choses, écarterait l'idée d'instinct et ferait supposer une certaine influence de l'imagination.

APPRÉHENSION [de *apprehendere*, saisir ou toucher]. Ce terme a été emprunté par la scolastique à la philosophie d'Aristote. Il est la traduction littérale du mot θίξις ou θίγειν, consacré par le philosophe grec à désigner les notions absolument simples qui, en raison de leur nature, sont au-dessus de l'erreur et de la vérité logique (*Metaph.*, lib. IX, c. 10). En passant dans la langue philosophique du moyen âge, il perdit un peu de sa valeur primitive; il servit à désigner, non-seulement les notions simples, mais toute espèce de notion, de conception proprement dite, qui ne fait pas partie et qui n'est pas le sujet d'un jugement ou d'une affirmation. Enfin, accueilli dans la philosophie de Kant, il subit une nouvelle métamorphose; car, dans la *Critique de la raison pure*, on donne le nom d'*appréhension* à un acte de l'imagination qui consiste à embrasser et à coordonner dans une seule image ou dans une conception unique, les éléments divers de l'intuition sensible, tels que la couleur, la solidité, l'étendue, etc. Mais comme il y a, selon Kant, deux choses à distinguer dans l'exercice des sens, à savoir : la sensation elle-même et les formes de la sensibilité, représentées par le temps et par l'espace, il se croit obligé d'admettre aussi deux sortes d'appréhension : l'une empirique, qui nous donne pour résultat des notions sensibles; l'autre *à priori*, appelée aussi la *synthèse pure de l'appréhension*, qui nous fournit les notions des nombres et les figures de géométrie. Aujourd'hui, tant en Allemagne qu'en France, le terme dont nous venons d'expliquer les divers usages, est à peu près abandonné,

APULÉE [*Lucius Apuleius* ou *Appuleius*], naquit à Madaure, petite ville de la Numidie, alors province romaine, 120 ans environ après Jésus-Christ. Après avoir fait à Carthage ses premières études, il alla compléter son éducation à Athènes, où il fut initié à la philosophie grecque, principalement au système de Platon. D'Athènes il se rendit à Rome, apprit sans maître la langue latine, et remplit pendant quelque temps la charge d'intendant. Mais la mort de ses parents l'ayant mis en possession d'une fortune considérable, il ne crut pas en faire un meilleur emploi que de la dépenser en voyages instructifs. En conséquence, il se mit à parcourir, comme les sages de l'antiquité, l'Orient et l'Egypte, étudiant principalement les doctrines religieuses des contrées qu'il visitait, et se faisant initier à plusieurs mystères, entre autres à ceux d'Osiris. De retour dans sa patrie, après avoir ainsi dissipé tous ses biens, il épousa une riche veuve dont il avait connu le fils à Rome. Les parents de cette femme l'ayant accusé de magie devant le proconsul romain, Apulée se défendit avec beaucoup d'art et d'éloquence, comme le prouve son plaidoyer que l'on a conservé parmi ses œuvres (*Oratio pro magia*, etc.). On sait qu'il vivait sous le règne d'Antoine et de Marc Aurèle; mais on ignore en quelle année il mourut.

Apulée appartient à cette époque indécise où l'esprit oriental et l'esprit grec, les croyances religieuses et les idées philosophiques, se mêlaient, ou plutôt se juxta-posaient dans l'opinion générale, sans former encore un tout systématique. Il est un de ceux qui ont beaucoup contribué, par leur exemple, à amener ce résultat, et, quoique les qualités de son esprit et de ses œuvres soient surtout littéraires, il ne peut être négligé impunément par l'historien de la philosophie. Ce n'est pas dans un recueil comme celui-ci qu'il peut être question de l'*Ane d'or*, véritable roman satirique sur lequel se fonde la réputation d'Apulée. Nous ne parlerons pas même de la plupart de ses écrits philosophiques, aride et par là même infidèle analyse des doctrines de Platon et d'Aristote. Il n'y a guère que sa démonologie, contenue presque tout entière dans l'ouvrage intitulé *de Deo Socratis*, qui mérite l'honneur d'être citée; car là se trouve l'élément nouveau qu'il voulait introduire dans la philosophie, et qui joue un si grand rôle chez les derniers Alexandrins. Dans la pensée d'Apulée, il est indigne de la majesté suprême que Dieu intervienne directement dans les phénomènes de la nature. Par conséquent, il met à ses ordres des légions de serviteurs de différents grades, qui gouvernent ou qui agissent d'après leur impulsion et leur plan éternel. Ces serviteurs, ce sont les démons, revêtus d'un corps subtil comme l'air, et habitants de la région moyenne qui s'étend entre le ciel et la terre. Rien de ce qui se passe dans la nature ou dans le cœur de l'homme ne peut échapper à leurs regards pénétrants. Quelquefois même, lorsque Dieu nous appelle à quelque grande mission, ils viennent, nous vivants, habiter notre corps et nous dicter ce que nous avons à faire. Ainsi s'explique le génie familier de Socrate. C'est à cette même croyance qu'Apulée veut rattacher tous les usages religieux, tant chez les Grecs que chez les barbares. Ce n'est pas assez que ces idées soient par elles-mêmes d'un caractère peu philosophique; elles sont encore présentées sous une forme confuse et dans un ordre tout à fait arbitraire. Voici les titres des ouvrages d'Apulée et des travaux aux-

quels ils ont donné lieu : *de Philosophia, seu de Habitudine doctrinarum et nativitate Platonis*, lib. III ; — *de Mundo* (une traduction de l'ouvrage faussement attribué sous le même titre à Aristote) ; — *de Deo Socratis*; — *Fabulæ milesiæ, seu Metamorph.*, lib. XI ; — *Hermetis Trismeg. de Natura deorum, ad Asclepium alloquuta.* — Ses *OEuvres* complètes, 2 vol. in-8°, Lyon, 1614 ; et 2 vol. in-4°, Paris, 1688. — *Apuleii Theologia exhibita a Falstero*, dans ses *Cogitata philosophica*, p. 37. — *de Apuleii vita, scriptis*, etc., auct. Bosscha, dans le 3e vol. de l'édition de Leyde, in-4°, 1786.

ARABES (Philosophie des). Les monuments littéraires des Arabes ne remontent pas au delà du VIe siècle de l'ère chrétienne. Si la Bible nous vante la sagesse des fils de l'Orient, si l'auteur du *Livre de Job* choisit pour théâtre de son drame philosophique une contrée de l'Arabie, et pour interlocuteurs des personnages arabes, nous pouvons en conclure tout au plus que les anciens Arabes étaient arrivés à un certain degré de culture, et qu'ils excellaient dans ce qu'on comprenait alors sous le nom de *sagesse*, c'est-à-dire dans une certaine philosophie populaire, qui consistait à présenter, sous une forme poétique, des doctrines, des règles de conduite, des réflexions sur les rapports de l'homme avec les êtres supérieurs, et sur les situations de la vie humaine. Il ne nous est resté aucun monument de cette sagesse, et les Arabes eux-mêmes estiment si peu le savoir de leurs ancêtres, qu'ils ne datent leur existence intellectuelle que depuis l'arrivée de Mohammed, appelant la longue série de siècles qui précéda le prophète *le temps de l'ignorance*.

Dans les premiers temps de l'islamisme, l'enthousiasme qu'excita la nouvelle doctrine et le fanatisme des farouches conquérants ne laissèrent pas de place à la réflexion, et il ne put être question de science et de philosophie. Cependant un siècle s'était à peine écoulé que déjà quelques esprits indépendants, cherchant à se rendre compte des doctrines du Koran, que jusque-là on avait admises sans autre preuve que l'autorité divine de ce livre, émirent des opinions qui devinrent les germes de nombreux schismes religieux parmi les Musulmans ; peu à peu on vit naître différentes écoles, qui, plus tard, surent revêtir leurs doctrines des formes dialectiques, et qui, tout en subissant l'influence de la philosophie, surent se maintenir à côté des philosophes, les combattre avec les armes que la science leur avait fournies, et d'écoles théologiques qu'elles étaient, devenir de véritables écoles philosophiques. La première hérésie, à ce qu'il paraît, fut celle des *kadrites*, c'est-à-dire de ceux qui professaient la doctrine du *kadr*, qu'on fait remonter à Maabed ben-Khaled al-Djohni. Le mot *kadr* (pouvoir) a ici le sens de *libre arbitre*. Maabed attribuait à la seule volonté de l'homme la détermination de ses actions, bonnes ou mauvaises. *Les choses*, disait-il, *sont entières*, c'est-à-dire aucune prédestination, aucune fatalité n'influe sur la volonté ou l'action de l'homme. Aux kadrites étaient opposés les *djabarites*, ou les fatalistes absolus, qui disaient que l'homme n'a de pouvoir pour rien, qu'on ne peut lui attribuer la faculté d'agir et que ses actions sont le résultat de la fatalité et de la *contrainte* (djabar). Cette doctrine, professée vers la fin de la dynastie des Ommiades, par

Djahm ben-Safwân, aurait pu très-bien marcher d'accord avec la croyance orthodoxe, si, en même temps, Djahm n'eût nié tous les attributs de Dieu, ne voulant pas qu'on attribuât au Créateur les qualités de la créature, ce qui conduisait à faire de Dieu un être abstrait, privé de toute qualité et de toute action. Contre eux s'élevèrent les *cifatites*, ou partisans des *attributs* (cifât), qui, prenant à la lettre tous les attributs de Dieu qu'on trouve dans le Koran, tombèrent dans un grossier anthropomorphisme.

De l'école de Hasan al-Baçri, à Bassora, sortit, au IIe siècle de l'hégire, la secte des *motazales*, ou *dissidents*, dont les éléments étaient déjà donnés dans les doctrines des sectes précédentes. Wacel ben-Atha (né l'an 80 de l'hégire, ou 699-700 de J.-C., et mort l'an 131, ou 748-749 de J.-C.), disciple de Hasan, ayant été chassé de l'école, comme *dissident* (motazal), au sujet de quelque dogme religieux, se fit lui-même chef d'école, réduisant en système les opinions énoncées par les sectes précédentes, et notamment celle des *kadrites*. Les motazales se subdivisent eux-mêmes en plusieurs sectes, divisées sur des points secondaires; mais ils s'accordent tous à ne point reconnaître en Dieu des attributs distincts de son essence, et à éviter, par là, tout ce qui semblait pouvoir nuire au dogme de l'unité de Dieu. Ils accordent à l'homme la liberté sur ses propres actions, et maintiennent la justice de Dieu, en soutenant que l'homme fait, de son propre mouvement, le bien et le mal, et a ainsi des mérites ou des démérites. C'est à cause de ces deux points principaux de leur doctrine que les motazales se désignent eux-mêmes par la dénomination de *açhâb al-adl wal-tauhîd* (partisans de la *justice* et de l'*unité*). Ils disent encore « que toutes les connaissances nécessaires au salut sont du ressort de la raison; qu'on peut, avant la publication de la loi, et avant comme après la révélation, les acquérir par les seules lumières de la raison, en sorte qu'elles sont d'une obligation nécessaire pour tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux. » (*Voir* De Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, t. I, introd., p. XXXVIJ.) — Les motazales durent employer les armes de la dialectique pour défendre leur système contre les orthodoxes et les hérétiques, entre lesquels ils tenaient le milieu; ce furent eux qui mirent en vogue la science nommée *ilm al-calâm* (science de la parole), probablement parce qu'elle s'occupait de la parole divine. On peut donner à cette science le nom de *dogmatique*, ou de *théologie scolastique;* ceux qui la professaient sont appelés *motecallemîn*. Sous ce nom nous verrons fleurir plus tard une école importante, dont les motazales continuèrent à former une des principales branches.

Ce que nous avons dit suffira pour faire voir que lorsque les Abbasides montèrent sur le trône des khalifes, l'esprit des Arabes était déjà assez exercé dans les subtilités dialectiques et dans plusieurs questions métaphysiques, et préparé à recevoir les systèmes de philosophie qui allaient être importés de l'étranger et compliquer encore davantage les questions subtiles qui divisaient les différentes sectes. Peut-être même le contact des Arabes avec les chrétiens de la Syrie et de la Chaldée, où la littérature grecque était cultivée, avait-il exercé une certaine influence sur la formation des sectes schismatiques parmi les Arabes. On sait quels furent ensuite les nobles efforts des Abbasides, et notamment

du khalife Al-Mamoun, pour propager parmi les Arabes les sciences de la Grèce; et quoique les besoins matériels eussent été le premier mobile qui porta les Arabes à s'approprier les ouvrages scientifiques des Grecs, les différentes sciences qu'on étudia pour l'utilité pratique, telles que la médecine, la physique, l'astronomie, étaient si étroitement liées à la philosophie, qu'on dut bientôt éprouver le besoin de connaître cette science sublime, qui, chez les anciens, embrassait, en quelque sorte, toutes les autres, et leur prêtait sa dialectique et sa sévère méthode. Parmi les philosophes grecs, on choisit de préférence Aristote, sans doute parce que sa méthode empirique s'accordait mieux que l'idéalisme de Platon avec la tendance scientifique et positive des Arabes, et que sa logique était considérée comme une arme utile dans la lutte quotidienne des différentes écoles théologiques.

Les traductions arabes des œuvres d'Aristote, comme des ouvrages grecs en général, sont dues, pour la plupart, à des savants chrétiens syriens ou chaldéens, notamment à des nestoriens, qui vivaient en grand nombre comme médecins à la cour des khalifes, et qui, familiarisés avec la littérature grecque, indiquaient aux Arabes les livres qui pouvaient leur offrir le plus d'intérêt. Les ouvrages d'Aristote furent traduits, en grande partie, sur des traductions syriaques; car dès le temps de l'empereur Justinien on avait commencé à traduire en syriaque des livres grecs, et à répandre ainsi dans l'Orient la littérature des Hellènes. Parmi les manuscrits syriaques de la Bibliothèque royale, on trouve un volume (n° 161) qui renferme l'*Isagoge* de Porphyre et trois ouvrages d'Aristote, savoir : les *Catégories*, le livre de l'*Interprétation* et les *Premiers Analytiques*. La traduction de l'*Isagoge* y est attribuée au Frère Athanase, du monastère de Beth-Malca, qui l'acheva l'an 956 (des Séleucides), ou 645 de J.-C. Celle des *Catégories* est due au métropolitain Jacques d'Edesse (qui mourut l'an 708 de J.-C.). Un manuscrit arabe (n° 882 A) qui remonte au commencement du XIe siècle, renferme tout l'*Organon* d'Aristote, ainsi que la *Rhétorique*, la *Poétique* et l'*Isagoge* de Porphyre. Le travail est dû à plusieurs traducteurs; quelques-uns des ouvrages portent en titre les mots *traduit du syriaque*, de sorte qu'il ne peut rester aucun doute sur l'origine de ces traductions. On voit, du reste, par les nombreuses notes interlinéaires et marginales que porte le manuscrit, qu'il existait, dès le Xe siècle, plusieurs traductions des différents ouvrages d'Aristote, et que les travaux faits à la hâte sous les khalifes Al-Mamoun et Al-Motawackel furent revus plus tard, corrigés sur le texte syriaque ou grec, ou même entièrement refaits. Les livres des *Réfutations des sophistes* se présentent, dans notre manuscrit, dans quatre traductions différentes. La seule vue de l'appareil critique que présente ce précieux manuscrit peut nous convaincre que les Arabes possédaient des traductions faites avec la plus scrupuleuse exactitude, et que les auteurs qui, sans les connaître, les ont traitées de barbares et d'absurdes (*Voyez* Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 106, 107, 149, 150) étaient dans une profonde erreur; ces auteurs ont basé leur jugement sur de mauvaises versions latines dérivées, non de l'arabe, mais des versions hébraïques.

Les plus célèbres parmi les premiers traducteurs arabes d'Aristote furent Honaïn ben-Ishâk, médecin nestorien établi à Bagdad (mort

en 873), et son fils Ishâk; les traductions de ce dernier furent très-estimées. Au xe siècle, Yahya ben-Adi et Isa ben-Zaraa donnèrent de nouvelles traductions ou corrigèrent les anciennes. On traduisit aussi les principaux commentateurs d'Aristote, tels que Porphyre, Alexandre d'Aphrodisée, Themistius, Jean Philopone. Ce fut surtout par ces commentateurs que les Arabes se familiarisèrent aussi avec la philosophie de Platon, dont les ouvrages ne furent pas tous traduits en arabe, ou du moins ne furent pas très-répandus, à l'exception de la *République*, qui fut commentée plus tard par Ibn-Roschd (Averrhoès). Peut-être ne pouvait-on pas d'abord se procurer la *Politique* d'Aristote, et on la remplaça par la *République* de Platon. Il est du moins certain que la *Politique* n'était pas parvenue en Espagne; mais elle existait pourtant en Orient, comme on peut le voir dans le *postscriptum* mis par Ibn-Roschd à la fin de son commentaire sur l'*Ethique*, et que Jourdain (*Recherches crit., etc.*, in-8°, nouv. édit., Paris, 1843, p. 438) a cité d'après Herrmann l'Allemand.—Un auteur arabe du xiiie siècle, Djemâl-eddin al-Kifti, qui a écrit un *Dictionnaire des philosophes*, nomme, à l'article *Platon*, comme ayant été traduits en arabe, le livre de la *République*, celui des *Lois* et le *Timée*, et, à l'article *Socrate*, le même auteur cite de longs passages du *Criton* et du *Phédon*. — Quoi qu'il en soit, on peut dire avec certitude que les Arabes n'avaient de notions exactes, puisées aux sources, que sur la seule philosophie d'Aristote. La connaissance des œuvres d'Aristote et de ses commentateurs se répandit bientôt dans toutes les écoles, toutes les sectes les étudièrent avec avidité. « La doctrine des philosophes, dit l'historien Makrizi, causa à la religion, parmi les Musulmans, des maux plus funestes qu'on ne le peut dire. La philosophie ne servit qu'à augmenter les erreurs des hérétiques, et à ajouter à leur impiété un surcroît d'impiété » (De Sacy, l. c., p. xxij). On vit bientôt s'élever, parmi les Arabes, des hommes supérieurs qui, nourris de l'étude d'Aristote, entreprirent eux-mêmes de commenter les écrits du Stagirite et de développer sa doctrine. Aristote fut considéré par eux comme *le philosophe* par excellence, et si l'on a eu tort de soutenir que tous les philosophes arabes n'ont fait que se traîner servilement à sa suite, du moins est-il vrai qu'il a toujours exercé sur eux une véritable dictature pour tout ce qui concerne les formes du raisonnement et la méthode. Un des plus anciens et des plus célèbres commentateurs arabes est Abou Yousouf Yaakoub ben-Ishâk al-Kendi (*Voyez* Kendi), qui florissait au ixe siècle. Hasan ben-Sawâr, chrétien, au xe siècle, disciple de Yahya ben-Adi, écrivit des commentaires dont on trouve de nombreux extraits aux marges du manuscrit de l'*Organon*, dont nous avons parlé. Abou-Naçr al-Farabi, au xe siècle, se rendit célèbre surtout par ses écrits sur la *Logique* (*Voyez* Farabi). Abou-Ali Ibn-Sina, ou Avicenne, au xie siècle, composa une série d'ouvrages sous les mêmes titres et sur le même plan qu'Aristote, auquel il prodigua ses louanges. Ce que Ibn-Sina fut pour les Arabes d'Orient, Ibn-Roschd, ou Averrhoès, le fut, au xiie siècle, pour les Arabes d'Occident. Ses commentaires lui acquirent une réputation immense, et firent presque oublier tous ses devanciers (*Voyez* Ibn-Roschd). Nous ne pouvons nous empêcher de citer un passage de la préface d'Ibn-Roschd au commentaire de la *Physique*, afin de faire voir quelle fut la pro-

fonde vénération des *philosophes* proprement dits pour les écrits d'Aristote : « L'auteur de ce livre, dit Ibn-Roschd, est Aristote, fils de Nicomaque, le célèbre philosophe des Grecs, qui a aussi composé les autres ouvrages qu'on trouve sur cette science (la physique), ainsi que les livres sur la logique et les traités sur la métaphysique. C'est lui qui a renouvelé ces trois sciences, c'est-à-dire la logique, la physique et la métaphysique, et c'est lui qui les a achevées. Nous disons qu'il les a renouvelées, car ce que d'autres ont dit sur ces matières n'est pas digne d'être considéré comme point de départ pour ces sciences..., et quand les ouvrages de cet homme ont paru, les hommes ont écarté les livres de tous ceux qui l'ont précédé. Parmi les livres composés avant lui, ceux qui, par rapport à ces matières, se trouvent le plus près de la méthode scientifique, sont les ouvrages de Platon, quoique ce qu'on y trouve ne soit que très-peu de chose en comparaison de ce qu'on trouve dans les livres de notre philosophe, et qu'ils soient plus ou moins imparfaits sous le rapport de la science. Nous disons ensuite qu'il les a achevées (les trois sciences); car aucun de ceux qui l'ont suivi, jusqu'à notre temps, c'est-à-dire pendant près de quinze cents ans, n'a pu ajouter à ce qu'il a dit rien qui soit digne d'attention. C'est une chose extrêmement étrange et vraiment merveilleuse que tout cela se trouve réuni dans un seul homme. Lorsque cependant ces choses se trouvent dans un individu, on doit les attribuer plutôt à l'existence divine qu'à l'existence humaine; c'est pourquoi les anciens l'ont appelé *le divin* » (Comparez Brucker, t. III, p. 105).

On se tromperait cependant en croyant que tous les *philosophes* arabes partageaient cette admiration, sans y faire aucune restriction. Maimonide, qui s'exprime à peu près dans les mêmes termes qu'Ibn-Roschd sur le compte d'Aristote (*Voyez* sa lettre à R. Samuel Ibn-Tibbon, vers la fin), borne cependant l'infaillibilité de ce philosophe au monde sublunaire, et n'admet pas toutes ses opinions sur les sphères qui sont au-dessus de l'orbite de la lune et sur le premier moteur (Voyez *Moré nebouchîm*, liv. II, c. 22). Avicenne n'allait même pas si loin que Maimonide; dans un endroit où il parle de l'arc-en-ciel, il dit : « J'en comprends certaines qualités, et je suis dans l'ignorance sur certaines autres; quant aux couleurs, je ne les comprends pas en vérité, et je ne connais pas leurs causes. Ce qu'Aristote en a dit ne me suffit pas; car ce n'est que mensonge et folie » (*Voyez* R. Schem-Tob ben-Palkéira, *Moré hammoré*, Presburg, 1837, p. 109).

Ce qui surtout a dû préoccuper les philosophes arabes, quelle que pût être d'ailleurs leur indifférence à l'égard de l'islamisme, ce fut le dualisme qui résulte de la doctrine d'Aristote, et qu'ils ne pouvaient avouer sans rompre ouvertement avec la religion, et, pour ainsi dire, se déclarer athées. Comment l'*énergie pure* d'Aristote, cette substance absolue, forme sans matière, peut-elle agir sur l'univers? quel est le lien entre Dieu et la matière? quel est le lien entre l'âme humaine et la *raison active* qui vient de dehors? Plus la doctrine d'Aristote laissait ces questions dans le vague, et plus les philosophes arabes devaient s'efforcer de la compléter sous ce rapport, pour sauver l'*unité de Dieu*, sans tomber dans le panthéisme. Quelques philosophes, tels qu'Ibn-Bâdja et Ibn-Roschd (*Voyez* ces noms), ont écrit des traités particuliers

sur la *Possibilité de la conjonction*. Cette question, à ce qu'il paraît, a beaucoup occupé les philosophes; pour y répondre, on a mêlé au système du Stagirite des doctrines qui lui sont étrangères, ce qui fit naître parmi les philosophes eux-mêmes plusieurs écoles dont nous parlerons ci-après, en dehors des écoles établies par les défenseurs des dogmes religieux des différentes sectes.

Pour mieux faire comprendre tout l'éloignement que les différentes sectes religieuses devaient éprouver pour les philosophes, nous devons rappeler ici les principaux points du système métaphysique de ces derniers, ou de leur théologie, sans entrer dans des détails sur la divergence qu'on remarque parmi les philosophes arabes sur plusieurs points particuliers de cette métaphysique. Quant à la logique et à la physique, toutes les écoles tant orthodoxes qu'hétérodoxes sont à peu près d'accord :

1°. La matière, disaient les philosophes, est éternelle; si l'on dit que Dieu a *créé* le monde, ce n'est là qu'une expression métaphorique. Dieu, comme première cause, est l'*ouvrier* de la matière, mais son ouvrage ne peut tomber dans le temps, et n'a pu commencer dans un temps donné. Dieu est à son ouvrage ce que la cause est à l'effet; or ici la cause est inséparable de l'effet, et si l'on supposait que Dieu, à une certaine époque, a commencé son ouvrage par sa *volonté* et dans un certain *but*, il aurait été imparfait avant d'avoir accompli sa volonté et atteint son but, ce qui serait en opposition avec la perfection absolue que nous devons reconnaître à Dieu. — 2°. La connaissance de Dieu, ou sa providence, s'étend sur les choses universelles, c'est-à-dire sur les lois générales de l'univers, et non sur les choses particulières ou accidentelles; car si Dieu connaissait les accidents particuliers, il y aurait un changement temporel dans sa connaissance, c'est-à-dire dans son essence, tandis que Dieu est au-dessus du changement. — 3°. L'âme humaine n'étant que la *faculté* de recevoir toute espèce de perfection, cet *intellect passif* se rend propre, par l'étude et les mœurs, à recevoir l'action de l'*intellect actif* qui émane de Dieu, et le but de son existence est de s'identifier avec l'intellect actif. Arrivée à cette perfection, l'âme obtient la béatitude éternelle, n'importe quelle religion l'homme ait professée, et de quelle manière il ait adoré la Divinité. Ce que la religion enseigne du paradis, de l'enfer, etc., n'est qu'une image des récompenses et des châtiments spirituels, qui dépendent du plus ou du moins de perfection que l'homme a atteint ici-bas.

Ce sont là les points par lesquels les philosophes déclaraient la guerre à toutes les sectes religieuses à la fois; sur d'autres points secondaires ils tombaient d'accord tantôt avec une secte, tantôt avec une autre; ainsi, par exemple, dans leur doctrine sur les attributs de la Divinité, ils étaient d'accord avec les motazales.

On comprend que les orthodoxes devaient voir de mauvais œil les progrès de la philosophie; aussi la secte des *philosophes* proprement dits fut-elle regardée comme hérétique. Les plus grands philosophes des Arabes, tels que Kendi, Farabi, Ibn-Sina, Ibn-Roschd, sont appelés *suspects* par ceux qui les jugent avec moins de sévérité. Cependant la philosophie avait pris un si grand empire, elle avait tellement envahi les écoles théologiques elles-mêmes, que les théologiens durent

se mettre en défense, soutenir les dogmes par le raisonnement, et élever système contre système, afin de contrebalancer, par une théologie rationnelle, la pernicieuse métaphysique d'Aristote. La science du *calâm* prit alors les plus grands développements. Les auteurs musulmans distinguent deux espèces de *calâm*, l'ancien et le moderne : le premier ne s'occupe que de la pure doctrine religieuse et de la polémique contre les sectes hétérodoxes; le dernier, qui commença après l'introduction de la philosophie grecque, embrasse aussi les doctrines philosophiques et les fait fléchir devant les doctrines religieuses. C'est sous ce dernier rapport que nous considérons ici le *calâm*. De ce mot on forma le verbe dénominatif *tecallam* (professer le *calâm*) dont le participe *motecallem*, au pluriel *motecallemîn*, désigne les partisans du *calâm*. Or, comme ce même verbe signifie aussi *parler*, les auteurs hébreux ont rendu le mot *motecallemîn* par *medabberîm* (*loquentes*), et c'est sous ce dernier nom que les motecallemîn se présentent ordinairement dans les historiens de la philosophie, qui ont puisé dans les versions hébraïques des livres arabes. On les appelle aussi *oçouliyyîn*, et en hébreu *schoraschiyyîm* (radicaux), parce que leurs raisonnements concernent les croyances fondamentales ou les *racines*.

Selon Maimonide (*Moré nebouchîm*, liv. I, c. 71), les motecallemîn marchèrent sur les traces de quelques théologiens chrétiens, tels que Jean le Grammairien (Philopone), Yahya ibn-Adi et autres, également intéressés à réfuter les doctrines des philosophes. « En général, dit Maimonide, tous les anciens motecallemîn, tant parmi les Grecs devenus chrétiens que parmi les Musulmans, ne s'attachèrent pas d'abord, en établissant leurs propositions, à ce qui est manifeste dans l'être, mais ils considéraient comment l'être *devait* exister pour qu'il pût servir de preuve de la vérité de leur opinion, ou du moins ne pas la renverser. Cet être de leur imagination une fois établi, ils déclarèrent que l'être *est* de telle manière; ils se mirent à argumenter, pour confirmer ces hypothèses, d'où ils devaient faire découler les propositions par lesquelles leur opinion pût se confirmer ou être à l'abri des attaques. » — « Les motecallemîn, dit-il plus loin, quoique divisés en différentes classes, sont tous d'accord sur ce principe : qu'il ne faut pas avoir égard à ce que l'être *est*, car ce n'est là qu'une *habitude* (et non pas une *nécessité*), et le contraire est toujours possible dans notre raison. Aussi dans beaucoup d'endroits suivent-ils l'imagination, qu'ils décorent du nom de raison. »

Le but principal des motecallemîn était d'établir la *nouveauté du monde*, ou la création de la matière, afin de prouver par là l'existence d'un Dieu créateur, unique et incorporel. Cherchant dans les anciens philosophes des principes physiques qui pussent convenir à leur but, ils choisirent le système des *atomes*, emprunté, sans aucun doute, à Démocrite, dont les Arabes connaissaient les doctrines par les écrits d'Aristote. Selon le *Dictionnaire des philosophes*, dont nous avons parlé plus haut, il existait même parmi les Arabes des écrits attribués à Démocrite et traduits du syriaque. — Les atomes, disaient les motecallemîn, n'ont ni quantité ni étendue. Ils ont été créés par Dieu et le sont toujours, quand cela plaît au Créateur. Les corps naissent et périssent par la composition et la séparation des atomes. Leur composi-

tion s'effectuant par le mouvement, les motecallemîn admettent, comme Démocrite, *le vide*, afin de laisser aux atomes la faculté de se joindre et de se séparer. De même que l'espace est occupé par les atomes et le vide, de même le temps se compose de petits instants indivisibles, séparés par des intervalles de repos. Les substances ou les atomes ont beaucoup d'accidents; aucun accident ne peut durer deux instants, ou, pour ainsi dire, deux atomes de temps; Dieu en crée continuellement de nouveaux, et lorsqu'il cesse d'en créer, la substance périt. Ainsi Dieu est toujours libre, et rien ne naît ni ne périt par une loi nécessaire de la nature. Les *privations*, ou les attributs négatifs, sont également des accidents réels et positifs produits constamment par le Créateur. Le repos, par exemple, n'est pas la privation du mouvement, ni l'ignorance la privation du savoir, ni la mort la privation de la vie; mais le repos, l'ignorance, la mort, sont des accidents positifs, aussi bien que leurs opposés, et Dieu les crée sans cesse dans la substance, aucun accident ne pouvant durer deux atomes de temps. Ainsi dans le corps privé de vie, Dieu crée sans cesse l'accident de la mort qui sans cela ne pourrait pas subsister deux instants. — Les accidents n'ont pas entre eux de relation de causalité; dans chaque substance, il peut exister toute espèce d'accidents. Tout pourrait être autrement qu'il n'est, car tout ce que nous pouvons nous *imaginer* peut aussi exister *rationnellement*. Ainsi, par exemple, le feu *a l'habitude* de s'éloigner du centre et d'être chaud; mais la raison ne se refuse pas à admettre que le feu pourrait se mouvoir vers le centre et être froid, tout en restant le feu. Les sens ne sauraient être considérés comme *criterium* de la vérité, et on ne saurait en tirer aucun argument, car leurs perceptions trompent souvent. En somme, les motecallemîn détruisent toute causalité, et déchirent, pour ainsi dire, tous les liens de la nature, pour ne laisser subsister réellement que le Créateur seul. — Tous les éclaircissements relatifs aux principes philosophiques des motecallemîn et les preuves qu'ils donnent de la nouveauté du monde, de l'unité et de l'immatérialité de Dieu, se trouvent dans le *Moré nebouchîm* de Maimonide, 1re partie, c. 73 à 76. Malgré les assertions d'un orientaliste moderne, qui nous assure en savoir plus que Maimonide et Averrhoès, nous croyons devoir nous en tenir aux détails du *Moré*, et nous pensons qu'un philosophe arabe du XIIe siècle, qui avait à sa disposition les sources les plus authentiques, qui a beaucoup lu et qui surtout a bien compris ses auteurs, mérite beaucoup plus de confiance qu'un écrivain de nos jours, lequel nous donne les résultats de ses études sur deux ou trois ouvrages relativement très-modernes.

On a déjà vu comment les motazales, principaux représentants de l'ancien *calâm*, pour sauver l'unité et la justice absolues du Dieu créateur, refusaient d'admettre les *attributs*, et accordaient à l'homme le *libre arbitre*. Sous ces deux rapports, ils étaient d'accord avec les philosophes. Ce sont eux qu'on doit considérer aussi comme les fondateurs du *calâm philosophique*, dont nous venons de parler, quoiqu'ils n'aient pas tous professé ce système dans toute sa rigueur. L'exagération des principes du calâm semble être due à une nouvelle secte religieuse, qui prit naissance au commencement du Xe siècle, et qui, voulant maintenir les principes orthodoxes contre les motazales et les

philosophes, dut elle-même adopter un système philosophique pour combattre ses adversaires sur leur propre terrain, et arriva ainsi à s'approprier le calâm et à le développer. La secte dont nous parlons est celle des *ascharites*, ainsi nommée de son fondateur Aboulhasan Ali ben-Ismaël al-*Aschari* de Bassora (né vers l'an 880 de J.-C., et mort vers 940). Il fut disciple d'Abou-Ali al-Djabbaï, un des plus illustres motazales, que la mère d'Aschari avait épousé en secondes noces. Elevé dans les principes des motazales, et déjà un de leurs principaux docteurs, il déclara publiquement, un jour de vendredi, dans la grande mosquée de Bassora, qu'il se repentait d'avoir professé des doctrines hérétiques, et qu'il reconnaissait la préexistence du Korân, les attributs de Dieu et la prédestination des actions humaines. Il réunit ainsi les doctrines des djabarites et des cifatites; mais les ascharites faisaient quelques réserves, pour éviter de tomber dans l'anthropomorphisme des cifatites, et pour ne pas nier toute espèce de mérite et de démérite dans les actions humaines. S'il est vrai, disent-ils, que les attributs de Dieu sont distincts de son essence, il est bien entendu qu'il faut écarter toute comparaison de Dieu avec la créature, et qu'il ne faut pas prendre à la lettre les anthropomorphismes du Korân. S'il est vrai encore que les actions des hommes sont créées par la puissance de Dieu, que la volonté éternelle et absolue de Dieu est la cause primitive de tout ce qui est et de tout ce qui se fait, de manière que Dieu soit réellement l'auteur de tout bien et de tout mal, sa volonté ne pouvant être séparée de sa prescience, l'homme a cependant ce qu'ils appellent l'*acquisition* (casb), c'est-à-dire, un certain concours dans la production de l'action créée, et acquiert par là un mérite ou un démérite (*Voyez* Pococke, *Specimen hist. Arab.*, p. 239, 240, 249). C'est par cette hypothèse de l'*acquisition*, chose insaisissable et vide de sens, que plusieurs docteurs ascharites ont cru pouvoir attribuer à l'homme une petite part dans la causalité des actions. Ce sont les ascharites qui ont poussé jusqu'à l'extrémité les propositions des *accidents* et de la réalité des *attributs négatifs* que nous avons mentionnées parmi celles des motecallemîn, et ont soutenu que les accidents naissent et disparaissent constamment par la volonté de Dieu; ainsi, par exemple, lorsque l'homme écrit, Dieu crée quatre accidents qui ne se tiennent par aucun lien de causalité, savoir : 1° la volonté de mouvoir la plume; 2° la faculté de la mouvoir; 3° le mouvement de la main; 4° celui de la plume. Les motazales, au contraire, disent que Dieu, à la vérité, est le créateur de la faculté humaine, mais que, par cette faculté créée, l'homme agit librement; certains attributs négatifs sont de véritables *privations* et n'ont pas de réalité, comme, par exemple, la faiblesse qui n'est que la privation de la force, l'ignorance qui est la privation du savoir (*Voyez* Moré, liv. I, c. 73, proposit. 6 et 7.—Ahron ben Elia, *Etz Hayyîm*, in-8°, Leipzig 1841, p. 115).

On voit que les motecallemîn, ou les atomistes, comptaient dans leur sein des motazales et des ascharites. Ces sectes et leurs différentes subdivisions ont dû nécessairement modifier çà et là le système primitif et le faire plier à leurs doctrines particulières. Le mot *motecallemîn* se prenait, du reste, dans un sens très-vaste, et désignait tous ceux qui appliquaient les raisonnements philosophiques aux dogmes religieux

par opposition aux *fakihs*, ou casuistes, qui se bornaient à la simple tradition religieuse, et il ne faut pas croire qu'il suffise de lire un auteur quelconque qui dit traiter la doctrine du calâm, pour y trouver le système primitif des motecallemîn atomistes.

Au xe siècle le calâm était tout à fait à la mode parmi les Arabes. A Bassora il se forma une société de gens de lettres qui prirent le nom de *Frères de la pureté* ou *de la sincérité* (Ikhwân al-çafâ) et qui avaient pour but de rendre plus populaires les doctrines amalgamées de la religion et de la philosophie. Ils publièrent à cet effet une espèce d'encyclopédie composée de cinquante traités, où les sujets n'étaient point solidement discutés, mais seulement effleurés, ou du moins envisagés d'une manière familière et facile. Cet ouvrage, qui existe à la Bibliothèque royale, peut donner une idée de toutes les études répandues alors parmi les Arabes. Repoussés par les dévots comme impies, les encyclopédistes n'eurent pas grand accueil près des véritables philosophes.

Les éléments sceptiques que renferme la doctrine des motecallemîn portèrent aussi leurs fruits. Un des plus célèbres docteurs de l'école des ascharites, Abou-Hamed al-Gazâli, théologien philosophe, peu satisfait d'ailleurs des théories des motecallemîn, et penchant quelquefois vers le mysticisme des soufis, employa habilement le scepticisme, pour combattre la philosophie au profit de la religion, ce qu'il fit dans un ouvrage intitulé : *Tehâfot al-falâsifa* (la Destruction des philosophes), où il montra que les philosophes n'ont nullement des preuves évidentes pour établir les vingt points de doctrine (savoir les trois points que nous avons mentionnés ci-dessus et dix-sept points secondaires) dans lesquels ils se trouvent en contradiction avec la doctrine religieuse (*Voyez* l'article Gazali). Plus tard Ibn-Roschd écrivit contre cet ouvrage la *Destruction de la destruction* (Tehâfot al-tehâfot).

Les philosophes proprement dits se divisèrent également en différentes sectes. Il paraît que le platonisme, ou plutôt le néoplatonisme, avait aussi trouvé des partisans parmi les Arabes; car des écrivains musulmans distinguent parmi les philosophes les *maschâyîn* (péripatéticiens) et les *ischrâkiyyîn*, qui sont des *philosophes contemplatifs*, et ils nomment Platon comme le chef de ces derniers (*Voyez* Tholuck, *Doctrine spéculative de la Trinité*, in-8°, Berlin, 1826, all.). Quant au mot *Ischrâk*, dans lequel M. Tholuck croit reconnaître le φωτισμός mystique, et qu'il rend par *illumination*, il me semble qu'il dérive plutôt de *schark* ou *meschrek* (orient), et qu'il désigne ce que les Arabes appellent la *philosophie orientale* (hicma meschrekiyya), nom sous lequel on comprend aussi chez nous certaines doctrines orientales qui déjà, dans l'école d'Alexandrie s'étaient confondues avec la philosophie grecque.

Les péripatéticiens arabes eux-mêmes, pour expliquer l'action de l'*énergie pure*, ou de Dieu, sur la matière, empruntèrent des doctrines néoplatoniciennes, et placèrent les *intelligences des sphères* entre Dieu et le monde, adoptant une espèce d'émanation. Les *ischrâkiyyîn* pénétrèrent sans doute plus avant dans le néoplatonisme, et, penchant vers le mysticisme, ils s'occupent surtout de l'union de l'homme avec la première intelligence ou avec Dieu. Parmi les philosophes célèbres

des Arabes Ibn-Bâdja (Avenpace) et Ibn-Tofaïl (*Voyez* ces noms) paraissent avoir professé la philosophie dite *ischrâk*. Cette philosophie contemplative, selon Ibn-Sina cité par Ibn-Tofaïl (*Philosophus autodidactus, sive Epistola de Hai Ebn-Yokdhan*, p. 19), forme le sens occulte des paroles d'Aristote. Nous retrouvons ainsi chez les Arabes cette distinction entre l'Aristote *exotérique* et *ésotérique*, établie plus tard dans l'école platonique d'Italie, qui adopta la doctrine mystique de la kabbale, de même que les *Ischrakiyyîn* des Arabes tombèrent dans le mysticisme des *soufis*, qui est probablement puisé en partie dans la philosophie des Indous. Nous consacrerons à la doctrine des soufis un article particulier. — En général, on peut dire que la philosophie chez les Arabes, loin de se borner au péripatétisme pur, a traversé à peu près toutes les phases dans lesquelles elle s'est montrée dans le monde chrétien. Nous y retrouvons le dogmatisme, le scepticisme, la théorie de l'émanation et même quelquefois des doctrines analogues au spinozisme et au panthéisme moderne (*Voyez* Tholuck, *loco cit.*). — Nous renvoyons, pour des informations plus détaillées sur les philosophes arabes et leurs doctrines aux articles KENDI, FARABI, IBN-SINA, GAZALI, IBN-BADJA, IBN-TOFAIL, IBN-ROSCHD, MAIMONIDE.

Les derniers grands philosophes des Arabes florissaient au XIIe siècle. A partir du XIIIe, nous ne trouvons plus de péripatéticiens purs, mais seulement quelques écrivains célèbres de philosophie religieuse, ou si l'on veut, des motecallemîn, qui raisonnaient philosophiquement sur la religion, mais qui sont bien loin de nous présenter le vrai système de l'ancien calâm. Un des plus célèbres est Abd-al-rahmân ibn-Ahmed al-Aïdji (mort en 1355), auteur du *Kitâb al-mawakif* (Livre des stations), ou *Système du calâm*, imprimé à Constantinople, en 1824, avec un commentaire de Djordjâni.

La décadence des études philosophiques, notamment du péripatétisme, doit être attribuée à l'ascendant que prit, au XIIe siècle, la secte des ascharites dans la plus grande partie du monde musulman. En Asie, nous ne trouvons pas de grands péripatéticiens postérieurs à Ibn-Sina. Sous Salâh-eddîn (Saladin) et ses successeurs, l'ascharisme se répandit en Egypte, et à la même époque il florissait dans l'Occident musulman sous la fanatique dynastie des *Mowahhedîn* ou Almohades. Sous Almançour (Abou-Yousouf Yaakoub), troisième roi de cette dynastie, qui monta sur le trône en 1184, Ibn-Roschd, le dernier grand philosophe d'Espagne, eut à subir de graves persécutions. Un auteur arabe-espagnol de ces temps, cité par l'historien africain Makari, nomme aussi un certain Ben-Habîb, de Séville, qu'Almamoun, fils d'Almançour, fit condamner à mort à cause de ses études philosophiques, et il ajoute que la philosophie est en Espagne un science haïe, qu'on n'ose s'en occuper qu'en secret, et qu'on cache les ouvrages qui traitent de cette science (Manuscr. arabes de la Biblioth. royale, n° 705, f° 44 *recto*). Partout on prêchait, dans les mosquées, contre Aristote, Farabi, Ibn-Sina. En 1192, les ouvrages du philosophe Al-Raon Abd-al-Salâm furent publiquement brûlés à Bagdad. C'est à ces persécutions des philosophes dans tous les pays musulmans qu'il faut attribuer l'extrême rareté des ouvrages de philosophie écrits en arabe. La philoso-

phie chercha alors un refuge chez les Juifs, qui traduisirent en hébreu les ouvrages arabes, ou copièrent les originaux arabes en caractères hébreux. C'est de cette manière que les principaux ouvrages des philosophes arabes, et notamment ceux d'Ibn-Roschd, nous ont été conservés. Gazâli lui-même ne put trouver grâce pour ses ouvrages purement philosophiques; on ne connaît, en Europe, aucun exemplaire arabe de son résumé de la philosophie intitulé *Makâcid al-falâsifa* (les Tendances des philosophes), ni de sa *Destruction des philosophes*, et ces deux ouvrages n'existent qu'en hébreu (*Voyez* Gazali). Dans cet état de choses, la connaissance approfondie de la langue rabbinique est indispensable pour celui qui veut faire une étude sérieuse de la philosophie arabe. Les Ibn-Tibbon, Levi ben-Gerson, Calonymos ben-Calonymos, Moïse de Narbonne, et une foule d'autres traducteurs et commentateurs peuvent être considérés comme les continuateurs des philosophes arabes. Ce fut par les traductions des Juifs, traduites à leur tour en latin, que les ouvrages des philosophes arabes, et même, en grande partie, les écrits d'Aristote, arrivèrent à la connaissance des scolastiques. L'empereur Frédéric II encouragea les travaux des Juifs; Jacob ben-Abba-Mari ben-Antoli, qui vivait à Naples, dit, à la fin de sa traduction du Commentaire d'Ibn-Roschd sur l'*Organon*, achevée en 1232, qu'il avait une pension de l'empereur, qui, ajoute-t-il, aime la science et ceux qui s'en occupent. — Les ouvrages des philosophes arabes, et la manière dont les œuvres d'Aristote parvinrent d'abord au monde chrétien, exercèrent une influence décisive sur le caractère que prit la philosophie scolastique. De la dialectique arabico-aristotélique naquit peut-être la fameuse querelle des *nominalistes* et des *réalistes*, qui divisa longtemps les scolastiques en deux camps ennemis. Les plus célèbres scolastiques, tels qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin, étudièrent les œuvres d'Aristote dans les versions latines faites de l'hébreu (*Voyez*, sur cette question, le savant ouvrage de Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et sur l'origine des traductions latines d'Aristote*). Albert composa évidemment ses ouvrages philosophiques sur le modèle de ceux d'Ibn-Sina. La vogue qu'avaient alors les philosophes arabes, et notamment Ibn-Sina et Ibn-Roschd, résulte aussi d'un passage de la *Divina commedia* du Dante, qui place ces deux philosophes au milieu des plus célèbres Grecs, et mentionne particulièrement le *grand Commentaire* d'Ibn-Roschd:

> Euclide geometra e Tolommeo,
> Ippocrate, *Avicenna*, e Galieno
> *Averrois che 'l gran comento feo.*
>
> (*Inferno*, canto IV.)

Sur la philosophie arabe en général, on trouve dans le grand ouvrage de Brucker (*Hist. crit. philosophiæ*, t. III) des documents précieux. Ce savant a donné un résumé complet, bien que peu systématique, de tous les documents qui lui étaient accessibles, et il a surtout mis à profit Maïmonide et Pococke. C'est dans Brucker qu'ont puisé jusqu'à présent tous les historiens de notre siècle. L'*Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, que vient de publier M. Schmœlders (in-8°, Paris, 1842, chez Firmin-Didot), ne répond qu'imparfaitement aux exigences

de la critique. Un pareil *Essai* devrait être basé sur la lecture des *principaux* philosophes arabes qui étaient inaccessibles à l'auteur. Quant à *Ibn-Roschd,* ce nom même lui est peu familier, et il écrit constamment *Abou-Roschd;* par ce qu'il dit sur le *Tehâfot* de Gazâli, on reconnaît qu'il n'a jamais vu cet ouvrage. Il n'a pas toujours jugé à propos de nous faire connaître les autorités sur lesquelles il base ses assertions et ses raisonnements, et par là même il n'inspire pas toujours la confiance nécessaire. Un ouvrage spécial sur la philosophie arabe est encore à faire. S. M.

ARCÉSILAS naquit à Pritane, ville éolienne, la première année de la CXVI^e^ olympiade. Après avoir parcouru tour à tour les écoles philosophiques les plus accréditées de son temps, et reçu les leçons de Théophraste, de Crantor, de Diodore le Mégarien et du sceptique Pyrrhon, il se mit lui-même à la tête d'une école nouvelle. L'Académie, livrée à des hommes de plus en plus obscurs, et tombée des mains de Platon dans celles de Socratidès, était près de périr. Arcésilas la releva; mais en lui donnant un nouvel éclat, il en changea complétement l'esprit.

Il introduisit à l'Académie une méthode d'enseignement toute nouvelle. Au lieu de dire son sentiment, il demandait celui de tout le monde (Cicéron, *de Fin.,* lib. II, c. 1). Il n'enseignait pas, il disputait. Dans cette inépuisable controverse, chaque système avait son tour, et celui d'Arcésilas était de détruire tous les autres.

Arcésilas prétendait continuer Socrate et Platon; mais l'apparent scepticisme de Platon n'est qu'un jeu d'esprit, et sa dialectique, négative dans la forme, est au fond très-positive et très-dogmatique. Arcésilas abandonna le fond, et, ne s'attachant qu'à la forme seule, il la corrompit et l'altéra. « Je ne sais rien, disait Socrate, excepté que je ne sais rien. » Mais dans sa pensée, celui qui sait cela est bien près d'en savoir davantage. Arcésilas gâte, en l'exagérant, cette excellente maxime. Il ne sait, dit-il, absolument rien, et son ignorance elle-même, il fait profession de l'ignorer. Rien, à son avis, ne peut être compris, et cette universelle *incompréhensibilité* est incompréhensible comme tout le reste (Aulu-Gelle, *Nuits attiques,* liv. IX, c. 5). Gorgias et Métrodore disaient-ils autre chose?

Arcésilas n'épargnait personne. Mais il devait trouver son adversaire naturel dans le stoïcisme, la plus forte doctrine du temps. Aussi l'enseignement d'Arcésilas fut-il un duel de chaque jour contre Zénon. La doctrine de Zénon reposait sur sa logique, qui elle-même avait pour base une théorie de la connaissance. Dans cette théorie, trois degrés conduisent à la science, la sensation (αἴσθησις), l'assentiment (συγκατάθεσις) et la représentation véridique (φαντασία καταληπτική) qui seule constitue une connaissance complète et certaine (Cic., *Acad. quæst.,* lib. II, c. 47.—Sext., *Adv. Math.,* p. 166, B, édit. de Genève). Otez la représentation véridique, mesure et criterium de la vérité, c'en est fait de la logique stoïcienne et du stoïcisme tout entier. Tout l'effort d'Arcésilas fut de prouver que ce criterium est insuffisant ou contradictoire. Il sut profiter habilement des objections accumulées par les sophistes, les mégariques et les pyrrhoniens contre les intuitions sensibles (Sextus

Emp. *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. 33. — Cf. Cic., *Acad. quæst.*, lib. I, c. 13), et y ajouta de son propre fonds plusieurs arguments qui trahissent une sagacité supérieure.

C'est une chose curieuse de lire dans Cicéron comment le père de l'école stoïcienne fut conduit, presque malgré lui, par les objections d'Arcésilas qui le pressait et le harcelait sans relâche, à établir peu à peu une théorie régulière sur le criterium de la vérité.

Zénon soutenait contre Arcésilas que le sage peut quelquefois se fier sans réserve aux représentations de son intelligence (Cic. *Acad. quæst.*, lib. II, c. 24). Arcésilas lui opposait les illusions des rêves et du délire, la diversité des opinions humaines, les contradictions de nos jugements (*ibid.*, c. 31). Pressé par son adversaire, Zénon crut qu'il lui fermerait la bouche, s'il découvrait un caractère, une règle qui fît distinguer les représentations illusoires de celles qui s'accordent avec la nature des objets. Ce caractère, cette règle, il l'appela la représentation véridique. Il la définissait : *une certaine empreinte sur la partie principale de l'âme, laquelle est figurée et gravée par un objet réel, et formée sur le modèle de cet objet* (Cf. Sextus Emp., *Adv. Math.*, p. 133, D ; — *Hyp. Pyrrh.*, lib. II, c. 7).

Mais, objecta Arcésilas, cette espèce de représentation ne servirait de rien, si un objet imaginaire était capable de la produire. Zénon ajouta alors qu'elle devait être *telle qu'il fût impossible qu'elle eût une autre cause que la réalité.*—*Recte consentit Arcesilas*, dit Cicéron. Cette définition était, en effet, entre les mains de l'habile académicien, une source intarissable d'objections.

Nous ne citerons que la principale : S'il existe des représentations illusoires et des représentations véridiques, il faut un criterium pour les démêler. Quel sera ce criterium? une représentation véridique. Mais c'est une pétition de principe manifeste, puisqu'il s'agit de distinguer la représentation véridique de ce qui n'est pas elle. Ainsi donc, cette représentation véridique qu'on aura prise arbitrairement pour criterium, demandera une autre représentation de la même nature, et ainsi de suite à l'infini.

Arcésilas conclut qu'il n'y a pas de différence absolue pour l'homme entre le vrai et le faux, et que le sage doit s'abstenir. Mais il faut vivre, il faut agir, et si la spéculation pure peut se passer de criterium, il en faut un pour la pratique. Arcésilas, à qui la vérité échappe, se réfugie dans la vraisemblance. Ce n'est pas qu'elle doive, suivant lui, pénétrer dans les pensées du sage; mais il peut en faire la règle de sa conduite.

Arcésilas n'oublie qu'une chose, c'est que la vraisemblance suppose la vérité, puisqu'elle se mesure sur elle. La certitude chassée de l'entendement, y rentre, malgré qu'on en ait, à la suite de la vraisemblance. Car s'il n'est pas certain qu'une intuition soit vraisemblable, elle ne l'est déjà plus.

L'école académique, à qui Arcésilas légua cette théorie de la vraisemblance, ne trouva pas la route qu'elle cherchait entre le dogmatisme et le scepticisme, et ce n'est qu'au prix d'une palpable inconséquence qu'elle se mit d'accord avec le sens commun. Pour la bibliographie, *Voyez* ACADÉMIE. EM. S.

ARCHÉE. Sous ce nom, qui est de son invention, Paracelse désignait l'esprit vital, le principe qui préside à la nutrition et à la conservation des êtres vivants. Placé dans l'estomac, l'*archée* a pour tâche principale de séparer dans les substances alimentaires, les éléments nutritifs des poisons, et de les imprégner d'une sorte de fluide particulier, appelé *teinture*, au moyen duquel les éléments sont assimilés au corps. Il ne faudrait pas cependant regarder l'*archée* comme un être spirituel; c'est un corps, mais un *corps astral*, c'est-à-dire une émanation de la substance des astres qui demeure en nous et nous défend contre les agents extérieurs de destruction, jusqu'au terme inévitable de la vie (*Paramirum*, lib. II, *ad initium*). Jean-Baptiste Van-Helmont a donné à cette hypothèse une plus grande extension: l'*archée* est pour lui le principe actif dans tous les corps et même dans chaque partie importante des corps organisés. Il ne préside pas seulement aux fonctions de la vie, mais il donne aux corps la forme qui leur est propre, d'après une image inhérente et en quelque sorte innée à la semence de laquelle ils sont engendrés. C'est cette image (*imago seminalis*) qui, en se combinant avec le souffle vital (*aura vitalis*), la matière véritable de la génération, donne naissance à l'*archée*. Le nombre des archées est infini, car il y en a autant que de corps organisés et d'organes principaux dans ces corps. *Voyez* les articles PARACELSE et VAN-HELMONT.

ARCHÉLAÜS fut, avec Périclès et Euripide, l'un des disciples d'Anaxagore. Il succéda à son maître dans l'école que celui-ci avait fondée à Lampsaque, depuis que la persécution sacerdotale l'avait chassé d'Athènes. Peu de temps après, Archélaüs transporta cette même école à Athènes, où Anaxagore l'avait d'abord établie et maintenue durant l'espace d'environ trente années. Dans cette école, Archélaüs eut pour disciple Socrate, qui puisa à son enseignement le goût des sciences physiques. Diogène Laërce assure qu'il fut le premier qui apporta d'Ionie à Athènes la philosophie naturelle. Mais cette assertion constitue une grave erreur, attendu qu'Archélaüs succédait à Anaxagore, et que ce fut celui-ci, et non son disciple, qui apporta à Athènes la science que Thalès avait fondée en Ionie, et dans laquelle Archélaüs comptait pour devanciers Phérécyde, Anaximandre, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite. Archélaüs fut à Athènes le propagateur de cette science, ce qui lui valut le surnom de φυσικός, lequel, d'après Diogène Laërce, lui fut encore donné parce que la philosophie naturelle s'éteignit avec lui pour faire place à la philosophie morale, que créa Socrate. Toutefois, l'enseignement d'Archélaüs paraît ne s'être pas exclusivement renfermé dans la sphère de la philosophie naturelle, puisque, au rapport de Diogène Laërce, les lois, le beau et le bien, avaient fait plus d'une fois la matière de ses discours. Diogène ajoute même que ce fut d'Archélaüs que Socrate reçut les premiers germes de la science morale, et qu'il passa ensuite pour en être le créateur, bien qu'il ne fît que développer ce qu'il avait reçu.

Diogène ne détermine rien de précis touchant la patrie d'Archélaüs: il se contente de dire qu'il naquit à Athènes ou à Milet. Quant à l'époque de sa naissance, il ne la mentionne même pas. Il est difficile

d'apporter ici une date certaine; mais on peut cependant s'arrêter à une conjecture assez vraisemblable. On sait qu'Anaxagore mourut en 426, et qu'Archélaüs lui succéda dans l'école de Lampsaque. Or, il paraît probable qu'il ne devint pas chef d'école avant l'âge de quarante à cinquante ans; et l'on est ainsi conduit à rapporter approximativement l'époque de sa naissance à l'une des dix années qui séparent l'an 476 d'avec l'an 466 avant l'ère chrétienne.

La cosmogonie d'Archélaüs diffère par des points essentiels de celle de ses prédécesseurs dans l'école ionienne. Les uns, Thalès, Phérécyde, Anaximène et Diogène, Héraclite, avaient adopté pour principe générateur un élément unique, soit l'eau, soit la terre, soit l'air, soit le feu. Les autres, Anaximandre et Anaxagore, avaient reconnu un nombre indéfini de principes, ἄπειρον, une sorte de chaos primitif, une totalité confuse, ἐν ἀρχῇ πάντα ὁμοῦ. Archélaüs, à son tour, admit une pluralité d'éléments primordiaux, non une pluralité indéfinie, mais une pluralité déterminée, une dualité, δύο αἰτίας γενέσεως, ainsi que le rapporte Diogène. Maintenant, quels étaient ces deux principes? Le même Diogène les mentionne sous les dénominations de chaud et de froid, ce qui, vraisemblablement, signifie le feu et l'eau. A la confusion primitive de ces deux principes succéda un dégagement; et, en vertu de l'action du feu sur l'eau, prirent naissance la terre et l'air, de telle sorte que, dans cet ensemble, la terre et l'eau occupèrent la partie inférieure, l'air le milieu, et le feu les régions élevées. Les choses étant ainsi constituées, l'action du feu fit éclore du limon terrestre les animaux, et comme dernier produit de cette création, l'homme, ainsi qu'il résulte des témoignages réunis de Diogène Laërce et d'Origène.

Bibliographie : les travaux de Brucker et de Tennemann, sur l'histoire générale de la philosophie. — Plus particulièrement : Diogène Laërce, liv. II, c. 16. — Tiedemann, *Premiers philosophes de la Grèce*, in-8°, Leipzig, 1780 (all.) — Bouterwek, *de Primis philosophiæ græcæ decretis physicis*, dans le tome II des *Mémoires de la Société de Goettingue*. — Ritter, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8°, Berlin, 1821 (all.), et dans le tome 1er de son *Histoire de la philosophie ancienne*, trad. franç. par Tissot, 4 vol. in-8°, Paris, 1835. — C. Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8°, Paris, 1842, art. *Archélaüs*. — Voir encore quelques passages relatifs à Archélaüs dans Simplicius, *in Physic. Arist.*, p. 6. — Stobée., *Ecl.* 1. C. M.

ARCHÉTYPE [de ἀρχή et de τύπος] a le même sens que modèle ou forme première. C'est un synonyme du mot *idée* employé dans le sens platonicien, et comme ce dernier, il s'applique aux formes substantielles des choses, existant de toute éternité dans la pensée divine (*Voyez* PLATON, IDÉE). Le même terme se rencontre aussi chez les philosophes sensualistes : Locke principalement en fait souvent usage dans son *Essai sur l'entendement humain;* mais alors il ne conserve plus rien de sa première signification. Pour l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, les idées archétypes sont celles qui ne ressemblent à aucune existence réelle, à aucun mode en nous, ni à aucun objet hors de nous. C'est l'esprit lui-même qui les forme par la réunion arbitraire des notions simples, et c'est pour cela, parce qu'elles ne peuvent pas

être considérées comme les copies des choses, qu'il faut les admettre au nombre des formes premières ou des archétypes (*Essai sur l'entendement*, liv. II, c. 31, § 74; et liv. IV, c. 11). Quelques philosophes hermétiques, par exemple Cornélius Agrippa, donnent le nom d'Archétype à Dieu, considéré comme le modèle absolu de tous les êtres. Ce mot a disparu complétement de la philosophie de nos jours, sans laisser le moindre vide.

ARCHIDÈME DE TARSE, philosophe stoïcien du II[e] siècle avant J.-C.; dialecticien habile, il montra pour la polémique un goût trop prononcé; aussi fut-il souvent aux prises avec le stoïcien Antipater (Cic., *Acad. quæst.*, lib. II, c. 47). Il donna une nouvelle définition du souverain bien, qu'il fait consister dans une vie entièrement consacrée à l'accomplissement de tous les devoirs; cette définition ne diffère que par les mots de l'ancienne formule stoïcienne. *Voyez* Diogène Laërce, liv. VII, c. 88. — Stobée, *Ecl.* 2, p. 134, édit. de Heeren.

ARCHYTAS DE TARENTE, philosophe pythagoricien, disciple de Philolaüs, serait peut-être au premier rang dans l'histoire de la philosophie ancienne, si sa vie et ses ouvrages nous étaient mieux connus. Il naquit à Tarente vers l'an 430 avant notre ère, et, par conséquent, ne put recevoir directement les leçons de Pythagore. Quand la conjuration de Cylon ruina l'institut fondé par ce grand homme (vers 400), Archytas fut, avec Archippus et Lysis, du petit nombre de ceux qui échappèrent au désastre, et nous le retrouvons à Tarente vers 396, époque du voyage de Platon en Italie. S'il faut croire le témoignage assez suspect d'un discours attribué à Démosthène (l'*Eroticos*), Archytas, dédaigné jusqu'alors par ses concitoyens, dut au commerce de Platon une considération qui le mena rapidement aux premières charges de l'Etat. Il est certain, du moins, qu'il fut six fois, selon Elien, sept fois, selon Diogène Laërce, général en chef des Tarentins et de leurs alliés, qui, sous ses ordres, furent constamment victorieux, entre autres dans une guerre contre les Messéniens; c'est en revenant de cette dernière campagne qu'il adressait à un fermier négligent une célèbre parole, souvent rappelée par les anciens : *Tu es bien heureux que je sois en colère!* Tout ce qu'on sait du reste de sa vie se borne à quelques traits épars chez des écrivains de date et d'autorité très-diverses : ainsi Tzetzès, auteur insuffisant, veut qu'Archytas ait racheté Platon, vendu comme esclave par ordre de Denys l'Ancien. Diogène Laërce est plus digne de foi, quand il nous montre les deux philosophes réunis à la cour de Denys le Jeune; puis, lors du troisième voyage de Platon à Syracuse, Archytas intervenant d'abord comme garant des bonnes intentions de ce prince, et après la rupture entre Platon et Denys, usant des mêmes droits de l'amitié pour sauver la philosophie d'un nouvel outrage. Cicéron et Athénée, d'après Aristoxène, ancien biographe d'Archytas, nous ont encore conservé le souvenir de deux conversations philosophiques auxquelles il prit part, mais dont il est presque impossible d'assigner la date. Sa mort dans un naufrage sur les côtes d'Apulie, nous est attestée par une belle ode d'Horace, et paraît de peu antérieure à celle de Platon (348). Dans cet espace de quatre-vingts ans ou envi-

ron (430-348) se placent les travaux qui valurent à Archytas une haute réputation de mathématicien et de philosophe : 1° sa méthode pour la duplication du cube, sa fameuse colombe volante signalée comme le chef-d'œuvre de la mécanique ancienne, et d'autres inventions du même genre ; 2° de nombreux ouvrages dont il reste soixante fragments, dont un *sur la musique*, un *sur l'arithmétique*, un *sur l'astronomie*, un *sur l'être*, six *sur la sagesse*, un *sur l'esprit et le sentiment*, deux *sur les principes* (des choses), cinq *sur la loi et la justice*, trois *sur l'instruction morale*, douze *sur le bonheur et la vertu*, quatre *sur les contraires*, vingt-six *sur les universaux* ou *sur les catégories*, fragments conservés par Simplicius dans son Commentaire sur les *Catégories* d'Aristote, et qu'il faut bien distinguer du petit ouvrage publié d'abord par Pizzimenti, puis par Camerarius, sous le même titre, et qui n'est qu'une copie incomplète de l'ouvrage d'Aristote. On attribuait encore à notre Archytas des traités *sur les flûtes, sur la décade, sur la mécanique* et *sur l'astronomie, sur l'agriculture, sur l'éducation des enfants*, et des lettres dont deux, relatives au troisième voyage de Platon en Sicile, se retrouvent chez Diogène Laërce. Il est impossible que plusieurs de ces citations et des fragments que nous venons d'indiquer ne soient pas authentiques, et alors quelques-uns contiendraient les origines de certaines théories devenues célèbres sous le nom de Platon et d'Aristote; mais ici, comme dans toute l'histoire de la philosophie pythagoricienne, il est difficile de distinguer entre les morceaux vraiment anciens et le travail des faussaires ; cette difficulté semble avoir conduit, dès le quatrième siècle de notre ère, quelques commentateurs à distinguer deux philosophes du nom d'Archytas, subterfuge dont la mauvaise critique a fort abusé. On trouvera dans Diogène Laërce et dans ses interprètes la liste des Archytas réellement distincts de notre philosophe. Consultez d'ailleurs sur toutes ces questions que nous avons dû seulement indiquer, outre les histoires générales de la philosophie (surtout Brucker et Ritter), E. Egger, *de Archytæ Tarentini pythagorici vita, operibus et philosophia disquisitio*, in-8°, Paris, 1833. — Hartenstein, *de Fragmentis Archytæ philosophicis*, in-8°, Leipzig, 1833. — Gruppe, *sur les fragments d'Archytas* (all.), Mémoire couronné en 1839 par l'Académie de Berlin. E. E.

ARÉTÉ, fille d'Aristippe l'Ancien et mère d'Aristippe le Jeune, vivait au IVe siècle avant l'ère chrétienne. Son père l'instruisit assez complétement dans sa philosophie, pour qu'elle pût à son tour la transmettre à son fils; c'est pourquoi elle fut considérée comme le successeur d'Aristippe l'Ancien à la tête de l'école cyrénaïque. Du reste, elle ne se distingua par aucune opinion personnelle. *Voyez* Diogène Laërce, liv. II, c. 72, 86. — Menag., *Hist. mulierum philosophantium*, § 61, et Eck, *de Arete philosopha*, in-8°, Leipzig, 1775.

AREUS, à tort nommé **ARIUS**, était natif d'Alexandrie et appartenait à la secte des nouveaux pythagoriciens. Il passe pour avoir été un des maîtres de l'empereur Auguste, auprès duquel, dit-on, il jouissait de la plus haute faveur. On raconte qu'Auguste, entrant à Alexandrie après la défaite d'Antoine, déclara aux habitants de cette ville qu'il

leur pardonnait en l'honneur de son maître Areus (Suet., *Aug.*, c. 89). Sénèque nous vante beaucoup l'éloquence de ce philosophe; mais l'on n'a rien conservé de ses doctrines. Il ne faut pas le confondre avec Areius Didymus, philosophe platonicien qui vivait à peu près à la même époque et qui a beaucoup écrit, tant sur les doctrines de Platon, que sur celles des autres philosophes grecs. Du reste, il nous est aussi inconnu que son homonyme. *Voyez* Eusèbe, *Præp. evang.*, lib. XI, c. 23. — Suidas, *ad v.* Δίδυμος. — Jonsius, *de Script. hist. phil.*, lib. III, c. 1, 3.

ARGENS (Jean-Baptiste Boyer, marquis d'), un des enfants perdus de la philosophie du XVIIIe siècle, naquit en 1704, à Aix en Provence. Son père, procureur général près le parlement de cette ville, le destinait à la magistrature; mais dès l'âge de quinze ans, il annonça une préférence décidée pour l'état militaire, moins gênant pour les passions d'une jeunesse licencieuse. Bientôt épris d'une actrice qu'il voulait épouser, il passa en Espagne avec elle, dans l'intention d'y réaliser son projet; mais il est poursuivi, et ramené auprès de son père, qui le fait attacher à la suite de l'ambassadeur de France à Constantinople. Mais en Turquie, sa vie ne fut pas moins aventureuse. Il visita tour à tour Tunis, Alger, Tripoli. A son retour en France, il reprit du service. Mais en 1734, il fut blessé au siége de Kehl, et, dans une sortie devant Philipsbourg, il fit une chute de cheval qui l'obligea de quitter la carrière des armes. Déshérité par son père, il se fit auteur, et vécut de sa plume. C'est alors que, retiré en Hollande, il publia successivement les *Lettres juives*, les *Lettres chinoises*, les *Lettres cabalistiques*, pamphlets irréligieux, quelquefois remarquables par la hardiesse des idées et par une certaine érudition anti-chrétienne. C'est sans doute ce qui en plut d'abord à Frédéric II, encore prince royal, et, lorsqu'il fut monté sur le trône, il s'attacha le marquis d'Argens, comme chambellan, et le nomma directeur de son Académie, avec 6,000 francs de pension. Là, d'Argens continua à écrire, et il fit paraître la *Philosophie du bon sens*, la traduction du discours de Julien contre les chrétiens, publiée d'abord sous ce titre : *Défense du paganisme;* il donna encore la traduction de deux traités grecs, faussement attribués, l'un à Ocellus Lucanus sur la Nature de l'univers, l'autre à Timée de Locres sur l'Ame du monde. De tous ses écrits, ce qui nous reste de plus intéressant aujourd'hui, c'est sans contredit sa correspondance avec Frédéric, auprès duquel il jouissait de la plus grande faveur. On y remarque, entre autres, une fort belle réponse d'Argens au roi, qui, dans un des moments les plus critiques de la guerre de sept ans, lui annonçait l'intention de se donner la mort, plutôt que de subir des conditions ignominieuses. Avec bien des travers de conduite, et souvent beaucoup de dévergondage d'esprit, d'Argens ne fut pas un méchant homme. Il n'abusa jamais de sa position de favori pour intriguer; et cela ne fut pas étranger sans doute à la préférence que Frédéric lui marqua longtemps. Nous trouvons en lui une application frappante de l'adage qui dit que lorsqu'on ne croit pas à Dieu, il faut croire au diable. Ce philosophe si acharné contre le christianisme, était sujet à des superstitions misérables, qu'on ne s'attend plus à rencontrer que dans les conditions les plus infimes : ainsi, il

croyait à l'influence malheureuse du vendredi; il n'aurait pas consenti à dîner, lui treizième à table, et il tremblait si par hasard il voyait deux fourchettes en croix. Âgé de près de 60 ans, il s'éprit encore d'une actrice, et l'épousa à l'insu du roi, qui ne lui pardonna jamais. A son retour d'un voyage qu'il avait fait en France, il eut beaucoup à souffrir de l'humeur moqueuse de Frédéric. Il sollicita de nouveau la permission de revoir sa patrie, et alla en effet passer un congé assez long en Provence, où il mourut le 11 janvier 1771. Frédéric lui fit ériger un tombeau dans une des églises d'Aix. A...D.

ARGUMENTATION. Argumenter, c'est faire un usage plus ou moins habile, plus ou moins heureux, de ces différents assemblages de propositions qu'on appelle arguments; un argument, c'est un raisonnement vrai ou faux, qui revêt soit la forme pure du syllogisme, soit l'une de ces formes consacrées par l'école, celle du sorite ou du dilemme par exemple, qui n'en sont que des corruptions.

Ne confondons pas l'argumentation avec le raisonnement. — Le raisonnement peut être naturel ou artificiel; l'argumentation est toujours artificielle. Un avocat raisonne et argumente; un Caffre raisonne, il n'argumente pas. — Le raisonnement se préoccupe surtout des idées et de leurs rapports légitimes ou illégitimes; l'argumentation ne s'inquiète guère que des formes, et de leur régularité ou de leur irrégularité. *L'ordre que j'admire dans le monde, conduit ma pensée à une cause intelligente et sage; parce que ce navire s'est brisé contre l'écueil, ne nous hâtons pas d'accuser l'inexpérience du pilote* : voilà le raisonnement. *Le principe admis, la conséquence est nécessaire; votre majeure est vraie, mais cette conclusion n'en sort pas* : voilà l'argumentation. — On raisonne souvent avec et pour soi-même, soit qu'on veuille éclairer à ses propres yeux quelque notion obscure, soit qu'on songe à s'ouvrir un horizon nouveau. On n'argumente jamais qu'à deux. Une thèse est posée; vous l'attaquez, je la défends; vous insistez, je réplique; vous niez, je prouve; vous distinguez, je détruis vos distinctions. Vos objections et mes réponses se croisent, se heurtent, se balancent, se renversent; nous argumentons.

Non-seulement l'argumentation suppose deux adversaires qu'elle met aux prises autour d'une assertion contestable; elle exige encore que ces deux adversaires possèdent le même art, se soumettent aux mêmes règles; qu'ils soient, en quelque sorte, une paire d'athlètes, un couple de gladiateurs. Si Socrate refuse à Euthydème la réponse en forme qui lui est demandée, s'il raisonne lorsque son antagoniste argumente, l'action ne s'engagera pas; la machine manque d'un de ses ressorts, elle ne peut partir. Elle s'arrête tout court, lorsque, transportant brusquement la question des mots aux choses, vous vous mettez à marcher, au lieu de répondre, devant le logicien qui nie le mouvement. Avec un ennemi brutal, qui frappe à droite, à gauche, d'estoc et de taille, au gré de sa colère ou de ses inspirations personnelles, nous portant des coups que nous ne devions pas prévoir, toutes les finesses de notre art sont perdues; la pensée reste, il est vrai; mais les formules tombent, et l'argumentation s'évanouit.

Que l'argmentation ait ses inconvénients et ses périls, qu'elle soit

parfois une cause ou du moins une occasion d'égarement et de désordre, c'est ce que l'expérience démontre clairement. Nos luttes intellectuelles n'ont que bien rarement pour but la découverte de la vérité; presque toujours nous n'y cherchons qu'une satisfaction d'amour-propre. Qu'importe au fond que la raison soit pour ou contre nous? Il ne s'agit pas d'être, mais de paraître. La discussion, en général, suscite le sophisme, et le sophisme n'a pas d'armes plus utiles, ni de retranchement plus assuré que ces formules si souvent vides, dont l'argumentation lui prête le secours. Un professeur de philosophie posait, devant quelques-uns de ses amis, une thèse contre laquelle les plus graves présomptions s'élevaient. Ces principes sont erronés, lui dit-on; ces propositions inadmissibles. — Je le sais, reprit le professeur; mais ma thèse, telle qu'elle est, ne peut-elle pas soutenir la discussion un quart d'heure durant? Eh bien, cela me suffit!

On peut abuser et on abuse de l'argumentation. Est-ce un motif pour la proscrire? Soyons justes et reconnaissants à côté des conséquences fâcheuses que son mauvais usage occasionne; les avantages marqués que produit nécessairement son légitime emploi.

Une des sources, à coup sûr, les plus fécondes d'erreurs et de paralogisme, c'est l'ambiguité des mots. On conçoit, on sait quels obstacles oppose aux développements réguliers de la raison, un idiome chargé d'expressions vagues, de termes équivoques. Or, à un moment donné de sa carrière, toute langue en est là. Lorsque les besoins matériels, aisément satisfaits, laissent à l'élite ou, si l'on veut, à la portion privilégiée d'une société des loisirs que l'étude réclame, les penseurs, d'abord isolés, attachent, chacun de leur côté, aux expressions qui ont cours, des idées plus ou moins analogues, plus ou moins différentes : il n'est pas dans cette langue réfléchie et savante, qui se greffe sur la langue traditionnelle et populaire, de signe dont la valeur ne change, ne se modifie d'individu à individu. Le moment arrive où se doit nouer entre les intelligences éparses un commerce sérieux. Tous ces dialectes, tous ces idiotismes, identiques par le dehors, mais au dedans si divers, se rapprochent et s'éprouvent. Aux efforts souvent inutiles, que de part et d'autre on fait pour se comprendre, on s'aperçoit bientôt des innombrables dissemblances qui se cachent sous ces ressemblances menteuses. Cependant, comme il faut qu'on s'entende, et comme on ne peut s'entendre qu'en se donnant une langue commune, on ajourne les questions de choses pour s'enfermer dans les questions de mots. Avant d'abattre le chêne, on façonne la hache dont on le doit frapper. C'est alors que les termes se choquent pour se limiter réciproquement; c'est alors qu'une argumentation déliée, sophistique même, les force à produire au grand jour leurs significations diverses, jusque-là plus ou moins cachées, plus ou moins obscures; les définitions apparaissent, la langue se précise; et la pensée, maîtresse de son instrument dont elle connaît à fond et le fort et le faible, peut retourner et retourne, avec d'immenses avantages, à ses travaux interrompus.

Deux fois déjà notre Europe a vu se renouveler dans son sein, sous de vastes proportions, cette belle et importante expérience. On ne sait pas assez tout ce que doivent aux éléates, aux sophistes, aux mégariques et à leurs subtiles logomachies, les Platon et les Aristote; et la

gymnastique verbale de notre moyen âge, cet âge d'or de l'argumentation, n'a pas seulement précédé, elle a encore préparé les magnifiques découvertes dont les trois siècles qui viennent de s'écouler ont enrichi le monde. A. Ch.

ARGYROPYLE (Jean), de Constantinople, est un des savants du xve siècle qui contribuèrent à répandre en Italie l'étude de la littérature classique et de la philosophie grecque. Prisé fort haut par Cosme de Médicis, il enseigna le grec à son fils Pierre, à son petit-fils Laurent et à quelques autres Italiens de distinction. En 1480, il quitta Florence pour aller habiter Rome, où il obtint une chaire publique de philosophie et termina ses jours en 1486. Ses traductions latines des traités d'Aristote sur la physique et la morale inspirèrent aux Italiens le goût de ces connaissances; mais il se fit du tort dans l'opinion du plus grand nombre en traitant les Latins avec un certain mépris, et surtout en accusant Cicéron, alors plus que jamais l'objet de la vénération publique, d'une complète ignorance touchant la philosophie grecque.

ARISTÉE de Crotone, après avoir été le disciple, épousa la fille et devint le successeur de Pythagore. C'est tout ce que nous savons de lui avec quelque certitude (Iambl., *Vita Pythag.*, cap. ult.). Il ne faut pas confondre Aristée de Crotone avec un autre Aristée, personnage réel ou imaginaire, à qui l'on attribue, sous forme de lettre, l'histoire fabuleuse de la traduction des Septante. Cette lettre, d'un grand intérêt pour l'histoire des livres canoniques, mais qui n'appartient que très-indirectement à l'histoire de la philosophie, se trouve ordinairement imprimée avec les œuvres de Flavius Josèphe (*Antiq. jud.*, liv. xii, c. 2), mais elle a été aussi publiée séparément à Bâle, en 1561, par Simon Schard. Depuis, elle est devenue l'objet de nombreuses dissertations.

ARISTIDE, philosophe athénien du iie siècle après J.-C.; il se convertit du paganisme à la religion chrétienne, mais n'en conserva pas moins les allures et la méthode de la philosophie païenne. Lors du séjour que l'empereur Adrien fit à Athènes durant l'hiver de l'année 131, Aristide lui remit un ouvrage apologétique sur le christianisme. Cet ouvrage n'est pas arrivé jusqu'à nous; mais nous pouvons nous en faire une idée par Justin le martyr, considéré comme son imitateur. *Voyez* Eusèbe, *Hist. ecclés.*, liv. iv, c. 3, et la plupart des écrivains ecclésiastiques.

ARISTIPPE naquit à Cyrène, colonie grecque de l'Afrique, cité riche et commerçante (Diogène Laërce, liv. ii, c. 8). Il florissait 380 ans avant J.-C. La réputation de Socrate l'attira à Athènes, où il suivit les leçons de ce philosophe. C'était un homme d'un caractère doux et accommodant, d'une humeur facile et légère, de goûts voluptueux. Socrate essaya vainement de le ramener à une vie plus sévère et plus grave.

Aristippe composa un assez grand nombre d'ouvrages, à en juger du moins par la longue liste que nous en donne Diogène Laërce. Quelques

titres seulement indiquent des traités de morale ; la plupart annoncent des sujets frivoles ou étrangers à la philosophie. De tous ces livres, du reste, il ne s'est pas conservé une seule ligne.

La doctrine d'Aristippe n'a d'autre objet que la fin morale de l'homme. Cette fin, suivant lui, c'est le bien ; et le bien, c'est le plaisir. Or il y a trois états possibles de l'homme, ni plus, ni moins : le plaisir, la douleur, et cet état d'indifférence qui est pour l'âme une sorte de sommeil (Sext. Empir., *Adv. Math.*, p. 175, édit. de Genève). Le plaisir est, de soi, bon ; la douleur est, de soi, mauvaise. Chercher le plaisir, fuir la douleur, voilà la destinée de l'homme.

Le plaisir a son prix en lui-même. Peu importe son origine ; d'où qu'il vienne, il est également bon.

Le plaisir est essentiellement actuel et présent ; l'espérance d'un bien à venir est toujours mêlée de crainte, parce que l'avenir est toujours incertain. Il faut donc chercher avant tout le plaisir du moment, le plaisir le plus vif et le plus immédiat. Le bonheur n'est pas dans le repos, mais dans le mouvement, ἡδονὴ ἐν κινήσει (Diogène Laërce, liv. II, c. 8).

Telle est la doctrine morale d'Aristippe. Son caractère distinctif, c'est de faire résider la fin de l'homme et son souverain bien, non pas, comme Épicure, dans le calcul savant et la recherche habile et prévoyante du bonheur, εὐδαιμονία, mais dans la jouissance actuelle et présente, dans le développement de la sensibilité livrée à ses propres lois et à tous ses caprices, en un mot dans l'obéissance passive aux instincts de notre nature. C'est là ce qui donne à cette doctrine, dans sa faiblesse même, quelque intérêt historique et quelque originalité.

Voyez Mentzii *Aristippus philosophus socraticus, seu de ejus vita, moribus et dogmatibus commentarius*, in-4°, Halle, 1719. — Wieland, *Aristippe*, in-8°, Leipzig, 1800. — *Développement de la morale d'Aristippe*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXVI. — Kunhardt, *de Aristipp. philosoph. moral.*, in-4°, Helmst., 1796.

Em. S.

ARISTIPPE le Jeune, petit-fils d'Aristippe l'Ancien et fils d'Arété. Initié par sa mère à la doctrine qu'elle-même avait reçue de son père, il fut pour cette raison surnommé Métrodidactos (*instruit par sa mère*). Il n'est pas sûr qu'il ait rien publié ; mais quelques données fournies par d'anciens historiens (Diogène Laërce, liv. II, c. 86, 87 ; Eusèbe, *Præp. evang.*, lib. XIV, c. 18) ont fait supposer qu'il avait développé et systématisé la philosophie de son aïeul. Il établissait une distinction entre le plaisir en repos, qu'il regardait seulement comme l'absence de la douleur, et le plaisir en mouvement, qui est le résultat de sensations agréables, et doit être, selon lui, considéré comme la fin de la vie ou le souverain bien.

ARISTOBULE. Ainsi s'appelait un frère d'Épicure, épicurien lui-même comme Néoclès et Chérédème, ses deux autres frères. Tous trois paraissent avoir été tendrement aimés du chef de l'école épicurienne ; ils vivaient en commun avec lui, réunis à ses disciples les plus chers ; mais aucun d'eux ne s'est personnellement distingué (Diogène Laërce, liv. X, c. 3, 21).

ARISTOBULE, philosophe juif dont le nom nous a été transmis par Eusèbe et saint Clément d'Alexandrie, florissait dans cette dernière ville sous le règne de Ptolémée Philométor, c'est-à-dire environ 150 ans avant l'ère chrétienne. Telle est du moins l'opinion la plus probable ; car il y a aussi un texte qui le fait vivre sous le règne de Ptolémée Philadelphe et qui le comprend dans le nombre des Septante (Eusèbe, *Hist. ecclés.*, liv. VII, c. 32). Le caractère fabuleux de l'histoire des Septante, telle que Josèphe la raconte au nom d'Aristée, étant un fait universellement reconnu, le rôle qu'on y fait jouer à Aristobule signifie seulement qu'il a contribué un des premiers à répandre parmi les Grecs d'Alexandrie la connaissance des livres saints. En effet, s'il n'a pas publié une traduction de ces livres, il est du moins certain qu'il a composé sur le Pentateuque un commentaire allégorique et philosophique en plusieurs livres, dont la dédicace était offerte au roi Ptolémée. Cet ouvrage n'est point parvenu jusqu'à nous ; mais les deux auteurs ecclésiastiques que nous avons cités plus haut nous en ont conservé quelques fragments dont l'authenticité ne peut guère être contestée, et qui marquent assez nettement le rang d'Aristobule dans l'histoire de la philosophie. Il peut être regardé comme le fondateur de cette école moitié perse moitié grecque, dont Philon est la plus parfaite expression, et qui avait pour but, en faisant de l'Ecriture une longue suite d'allégories, de la concilier avec les principaux systèmes de philosophie, ou plutôt de montrer que ces systèmes sont tous empruntés des livres hébreux. Les doctrines péripatéticiennes faisaient le fond des opinions philosophiques d'Aristobule ; mais il y mêlait aussi quelques idées de Platon, de Pythagore et un autre élément qui a pris chez Philon un développement considérable. Ainsi, dans les fragments qu'on lui attribue, la sagesse joue absolument le même rôle que le Logos ; elle est éternelle comme Dieu, elle est la puissance créatrice, et c'est par elle aussi que Dieu gouverne le monde. Le nombre sept est un nombre sacré, emblème de la divine sagesse ; c'est pour cela qu'il marque le temps où Dieu termina et vit sortir parfaite de ses mains l'œuvre de la création. Enfin il professe aussi cette croyance, dont Philon s'est emparé plus tard, que Dieu, immuable et incompréhensible par son essence, ne peut pas être en communication immédiate avec le monde ; mais qu'il agit sur lui et lui révèle son existence par certaines forces intermédiaires (δυνάμεις). Ces forces paraissent être au nombre de trois : d'abord la sagesse, dont nous avons déjà parlé, puis la grâce (χάρις) et la colère (ὀργή), c'est-à-dire l'amour et la force. N'est-ce point le germe de toutes ces trinités devenues plus tard si communes dans les écoles d'Alexandrie ? Pour prouver que toute sagesse vient des Juifs, Aristobule, comme un grand nombre de ses successeurs, ne se contente pas d'expliquer la Bible d'une manière allégorique, il a aussi recours à des citations falsifiées. C'est ainsi qu'il rapporte un fragment des hymnes d'Orphée, où cet ancien poëte de la Grèce parle d'Abraham, des dix commandements et des deux tables de la loi. — *Voyez*, pour les textes originaux, Eusèbe, *Præp. évang.*, lib. VIII, c. 9; lib. XIII, c. 5, et *Hist., eccles.*, lib. VII, c. 32. — Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, c. 12, 25; lib. V, c. 20; lib. VI, c. 37.— Pour connaître sur ce sujet tous les résultats de la critique moderne, il suffira de lire Walckenaër, *Diatribe de Aristobulo Judæo*, etc., in-4°,

Lugd. Bat., 1806. — Gfroerer, *Hist. du christianisme primitif*, 2 vol. in-8°, Stuttgart, 1835, liv. II, p. 71 (all.). — Daehne, *Histoire de la philosophie religieuse des Juifs à Alexandrie*, 2 vol. in-8°, Halle, 1834, t. II, p. 72 (all.).

ARISTOCLÈS, péripatéticien du IIe ou du IIIe siècle après J.-C., fut aussi regardé comme appartenant à l'école néoplatonicienne, car il vivait précisément au temps où commença la fusion entre les deux systèmes. L'analogie de son nom avec celui d'Aristote l'a fait souvent confondre avec ce grand homme.

ARISTON DE CHIOS, stoïcien du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Il faut le distinguer d'un autre Ariston de l'île de Céos, avec lequel on l'a souvent confondu. Disciple immédiat du fondateur de l'école stoïcienne, il entendit aussi les leçons de Polémon. S'étant éloigné sur plusieurs points de la doctrine de Zénon, il forma une secte particulière, celle des aristoniens; mais elle n'eut point de durée, et on ne lui connaît que deux disciples fort obscurs, Miltiades et Diphilus.

Ariston rejeta de la philosophie tout ce qui concerne la logique et la physique, sous prétexte que l'une est indigne d'intérêt, et que l'autre ne traite que de questions insolubles pour nous; il ne conserva que la morale, comme la seule étude qui nous touche directement; encore ne l'a-t-il envisagée que d'un point de vue général, laissant aux nourrices et aux instituteurs de notre enfance le soin de nous enseigner les devoirs particuliers de la vie. Il disait que le philosophe doit seulement faire connaître en quoi consiste le souverain bien. Il n'existait à ses yeux d'autre bien que la vertu, d'autre mal que le vice; il rejetait toutes les distinctions que d'autres stoïciens ont admises sur la valeur des choses intermédiaires. Les questions relatives à l'essence divine rentrant à ses yeux dans l'objet de la physique, il les plaçait en dehors de la portée de notre intelligence; mais ce scepticisme, sur un point particulier de la science, ne nous donne pas le droit de l'exclure de l'école stoïcienne. Du reste, il n'enseignait pas dans le Portique, mais dans le gymnase Cynosargues, à Athènes. C'est à lui que l'on rapporte ces paroles mentionnées par Diogène Laërce, et commentées par Epictète et Antonin (*Enchir.*, c. 17, § 50; c. 1, § 8), que le sage est semblable à un bon comédien, parce qu'entièrement indifférent à tous les rapports extérieurs de la vie, il est aussi capable de jouer le rôle d'Agamemnon, que celui de Thersite. Les écrits d'Ariston n'ont pas été conservés.

Voyez Cic., *de Leg.*, lib. I, c. 13. — *de Fin.*, lib. II, c. 13; lib. IV, c. 17. — Diogène Laërce, liv. VII, c. 160 et 161. — Sextus Emp., *Adv. Math.*, lib. VII, c. 12. — Stob., *Serm.* 78. — Sen., *Ep.* 89 et 94.

ARISTON DE IULIS, de l'île de Céos, péripatéticien qui florissait 260 ans avant J.-C., disciple et successeur de Lycon. Il n'est rien resté de ses nombreux écrits, que Cicéron mentionne d'une manière peu favorable (*de Fin.*, lib. V, c. 5), et nous n'en savons pas davantage à l'égard de ses opinions philosophiques. Tout fait supposer qu'il ne s'est écarté en rien des principes de l'école péripatéticienne (*voyez* Diogène Laërce, lib. V, c. 70, 74; lib. VII, c. 164. — Strabon, *Geogr.*, lib. X).

Un péripatéticien du même nom vivait au siècle d'Auguste; il était né à Alexandrie, et ne se distingua par aucun caractère particulier.

ARISTOTE, le plus grand nom peut-être de la philosophie, si ce n'est par l'importance morale des vérités découvertes, du moins par le nombre et l'étendue de ces vérités dans le domaine de la nature et de la logique, et surtout par l'incomparable influence qu'il a exercée sur les développements scientifiques de l'esprit humain, dans l'Orient aussi bien que dans l'Occident, dans les temps modernes aussi bien que dans l'antiquité, parmi les chrétiens aussi bien que parmi les peuples croyant à d'autres religions. Aristote naquit la première année de la xcix^{e} olympiade, c'est-à-dire 384 avant l'ère chrétienne, à Stagire, colonie grecque de la Thrace, fondée par des habitants de Chalcis en Eubée, sur le bord de la mer, au commencement de cette presqu'île dont le mont Athos occupe l'extrémité méridionale. Stagire et son petit port paraissent n'avoir point été sans quelque importance : elle joue un rôle dans tous les grands événements qui agitèrent la Grèce, pendant l'expédition de Xerxès, pendant la rivalité de Sparte et d'Athènes, et plus tard, pendant les guerres de Philippe, père d'Alexandre. Le lieu qu'occupait jadis Stagire se nomme aujourd'hui Macré ou Nicalis, suivant quelques auteurs, philologues et géographes, ou suivant d'autres, dont l'opinion paraît plus probable, Stavro, nom qui conserve du moins quelques traces de l'antique dénomination. Par sa mère Phœstis, qu'il perdit, à ce qu'il semble, de fort bonne heure, Aristote descendait directement d'une famille de Chalcis; son père, Nicomaque, était médecin et ami d'Amyntas II, qui régna sur la Macédoine de 393 à 369. Nicomaque avait composé quelques ouvrages de médecine et de physique, et il était un Asclépiade. Il a donné son nom à une préparation pharmaceutique que Galien cite encore avec éloge. Sa haute position à la cour d'un roi, l'illustration de son origine médicale, la nature de ses travaux, influèrent certainement beaucoup sur l'éducation de son fils. Philippe, le plus jeune des enfants d'Amyntas, était du même âge à peu près qu'Aristote; et l'on peut croire que dès leurs plus tendres années, s'établirent entre eux des relations qui préparèrent pour plus tard la confiance du roi dans le précepteur de son héritier. Il est certain qu'Aristote n'avait pas 17 ans quand son père mourut. Du moins, nous le voyons avant cet âge, confié, ainsi que son frère et sa sœur, aux soins d'un ami de sa famille, Proxène d'Atarnée en Mysie, qui habitait alors Stagire. Aristote conserva pour son bienfaiteur et pour la femme de son bienfaiteur, qui sans doute lui avait tenu lieu de mère, la reconnaissance la plus vive et la plus durable. Dans son testament, que cite tout au long Diogène Laërce, il ordonne qu'on élève des statues à la mémoire de l'un et de l'autre. Bien plus, après la mort de Proxène, il fit, pour un orphelin qu'il laissait, ce que Proxène avait fait jadis pour lui; il adopta cet orphelin pour fils, bien qu'il eût d'autres enfants, et il lui donna en mariage sa fille Pythias. Il est bon d'insister sur ces détails que les biographes attestent unanimement, pour réduire à leur juste valeur les reproches d'ingratitude qu'on lui a si souvent adressés. La reconnaissance, comme le prouveront quelques autres faits encore, a été l'une des vertus les plus éclatantes d'Aristote; et il n'est pas probable

que son cœur ait manqué pour son maître seul à ce devoir qu'il a toujours scrupuleusement accompli à l'égard de tant d'autres. Des biographes fort postérieurs ont, sur la foi d'Epicure il est vrai, donné quelques détails peu favorables sur la jeunesse d'Aristote. A les en croire, il aurait dissipé son patrimoine par sa conduite désordonnée, et il aurait été réduit à se faire soldat, et plus tard même, commerçant et marchand droguiste. Pour sentir combien tout ceci est faux, il suffit de se rappeler, ce qu'on sait d'ailleurs d'une manière irrécusable, qu'Aristote vint étudier à Athènes à l'âge de dix-sept ans. Il est impossible, quelque précocité qu'on lui veuille prêter, qu'il eût pu dès cette époque avoir subi toutes les épreuves par lesquelles on veut bien le faire passer. Il est plus probable que vers cet âge, son tuteur, dont la surveillance ne l'avait point quitté, l'envoya dans la capitale scientifique de la Grèce, achever des études commencées sans doute sous les yeux de son père, et continuées ensuite sous la direction de Proxène. Si Aristote vit alors Platon, ce ne fut que pendant bien peu de temps : car c'est dans cette année même, la seconde de la CIIIe olympiade, 367 avant J.-C., que Platon fit son second voyage en Sicile. Il y resta près de trois ans, et n'en revint que dans la quatrième année de la même olympiade. Aristote avait donc vingt ans environ quand il put recevoir les premières leçons d'un tel maître. Il paraît que Platon rendit tout d'abord justice au génie de son élève : il l'appelait « le liseur, l'entendement de son école, » faisant allusion par là et à ses habitudes studieuses, et à la supériorité de son intelligence. Il ne lui reprochait que la causticité de son caractère et un soin exagéré de sa personne, qu'Aristote, peu favorisé de ce côté, ce semble, poussait plus loin qu'il ne convenait à un philosophe. Quelques auteurs qui vivaient d'ailleurs plusieurs siècles après, ont essayé de prouver que le disciple n'avait point eu pour son maître tout le respect et toute la gratitude qu'il lui devait. C'est surtout Elien qui, d'après le témoignage fort incertain d'Eubulide, déjà réfuté par Aristoclès, a donné cours à ces fables ridicules qu'ont répétées et propagées plusieurs Pères de l'Eglise, et qui tiennent une place assez importante dans l'histoire de la philosophie. D'autres, au contraire, affirment qu'Aristote avait voué à Platon une admiration pleine de respect, et qu'il lui consacra un autel où une inscription composée par le disciple reconnaissant, exaltait les vertus de cet « homme que les méchants eux-mêmes ne sauraient attaquer. » Ce qui explique cette inimitié prétendue, c'est l'opposition du génie des deux philosophes. La postérité crédule et peu bienveillante aura converti en luttes personnelles la rivalité et l'antagonisme des systèmes. Le plus exact et le plus récent des biographes d'Aristote, M. Stahr, a beaucoup insisté, avec raison, sur le fameux passage de la *Morale à Nicomaque* (liv. I, c. 4), où Aristote donne un témoignage personnel des sentiments qu'il avait pour son maître : « Il vaut peut-être mieux, dit-il en parlant d'une théorie qu'il veut réfuter, examiner avec soin et de près ce qu'on a prétendu dire, bien que cette recherche puisse devenir fort délicate puisque ce sont des philosophes qui nous sont chers (φίλους ἄνδρας) qui ont avancé la théorie des idées. Mais il doit paraître mieux aussi, surtout quand il s'agit de philosophes, de mettre de côté ses sentiments personnels, pour ne songer qu'à la défense du

vrai; et quoique tous les deux nous soient bien chers, c'est un devoir sacré de donner la préférence à la vérité, ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. » Il est difficile de comprendre comment, en face d'un témoignage si décisif et si précis, l'histoire a besoin d'en aller chercher d'autre. On peut ajouter d'ailleurs que cette maxime d'Aristote n'a point été stérile pour lui; et que dans toute sa polémique contre la grande théorie des idées, il a su toujours allier les droits de la vérité, et les ménagements dûs à son maître et au génie de Platon. Une rivalité dont on parle moins, en général, et qui paraît avoir été beaucoup plus réelle, si ce n'est plus digne de lui, c'est celle qu'Aristote soutint contre Isocrate. Pour combattre le mauvais goût et les grâces efféminées que ce rhéteur introduisait dans l'éloquence, Aristote ouvrit une école où il professa les principes qu'il devait consigner ensuite dans ses ouvrages de rhétorique. C'est un fait qui nous est attesté par Cicéron, et il paraît que dès lors Philippe vit dans le fils du médecin de son père et dans le compagnon de son enfance, l'homme qui devait montrer plus tard l'éloquence au futur conquérant de l'Asie. La lutte d'ailleurs, toute brillante qu'elle pouvait être, n'était peut-être pas fort généreuse, puisqu'Isocrate avait alors plus de quatre-vingts ans : il est vrai qu'il vécut jusqu'à quatre-vingt-dix-huit. Les attaques d'Aristote furent assez graves pour que les élèves du vieux rhéteur dussent prendre sa défense dans des ouvrages longs et importants, dont l'un existait encore au temps de Denys d'Halicarnasse et d'Athénée. Cette polémique n'a point laissé de traces dans les œuvres qui nous restent d'Aristote. Il ne faut pas attacher non plus d'importance à ses discussions avec Xénocrate, le second successeur de Platon à l'Académie. Aristote ne put jamais prétendre à l'héritage de son maître, dont il avait toujours combattu le système; et, de plus, nous le voyons quelques mois après la mort de Platon, faire un voyage en Asie Mineure, de compagnie avec Xénocrate, qui paraît lui avoir été attaché par les liens d'une assez étroite amitié. Ainsi l'on peut dire que les inimitiés attribuées à Aristote contre Platon, contre Isocrate et contre Xénocrate, n'ont point du tout ce caractère odieux qu'on a voulu souvent leur donner. Tout ce qui doit résulter pour nous de ces récits divers, c'est qu'avant la mort de Platon (348 ans avant J.-C.), Aristote n'avait point encore ouvert son école philosophique, mais qu'il s'était fait connaître par des cours d'éloquence. Le talent qu'il y déploya, ses anciennes relations avec la cour de Macédoine, le firent choisir pour ambassadeur par les Athéniens, si l'on en croit un témoignage assez douteux rapporté par Diogène Laërce. Philippe avait ruiné dans la Thrace bon nombre de villes grecques qui tenaient le parti d'Athènes, et Stagire entre autres. Le fils de Nicomaque fut chargé d'aller demander au vainqueur macédonien le rétablissement des villes détruites; il n'est pas probable qu'il ait réussi dans cette mission assez délicate, puisque ce n'est que beaucoup plus tard qu'il put obtenir de Philippe ou peut-être même de son disciple, fils de Philippe, la restauration de la petite ville qui lui avait donné naissance. Quoi qu'il en soit, Platon mourut durant son absence (348 avant J.-C.); et à son retour, Aristote se hâta de quitter Athènes, où alors les partisans de la Macédoine n'étaient point en faveur : suivi de Xénocrate, il se rendit en Asie près d'Hermias, tyran d'Atarnée, qui avait été, à ce que l'on

suppose, l'un des auditeurs les plus assidus de ses cours d'éloquence. On peut croire d'ailleurs que les relations d'Aristote avec Hermias avaient commencé sous les auspices de son tuteur Proxène, qui était aussi de ce pays, comme on l'a vu plus haut. Hermias avait été jadis esclave d'un tyran d'Atarnée, Eubule, auquel il succéda, et qui, comme lui, était un ami déclaré de la philosophie : c'était par son seul mérite qu'il s'était élevé au poste brillant et dangereux qu'il occupa quelque temps. Attiré dans un piége par Mentor, général grec au service de la Perse, il fut livré aux mains d'Artaxercc, qui le fit étrangler. La liberté des cités grecques dans l'Asie Mineure perdit en lui l'un de ses soutiens les plus courageux et les plus habiles. Cette catastrophe affligea profondément Aristote, dont le voyage auprès d'Hermias avait peut-être aussi quelque but politique; et la douleur de son amitié est attestée par deux monuments qui sont parvenus jusqu'à nous. L'un est ce chant admirable, ce Péan, adressé à la Vertu et à la mémoire du tyran d'Atarnée, dont la noble simplicité et la douloureuse inspiration n'ont été surpassées par aucun poëte : Athénée et Diogène Laërce nous l'ont transmis ; l'autre est une inscription de quatre vers que nous possédons aussi et qu'Aristote fit placer sur la statue, d'autres disent le mausolée, qui, par ses soins, fut élevé à son ami dans le temple de Delphes. De plus, il épousa la fille qu'Hermias laissait en mourant, et il se retira, pour la mettre, ainsi que lui-même, en sûreté contre la vengeance des Perses, à Mitylène dans l'île de Lesbos, où il séjourna deux années environ (jusqu'en 343 avant J.-C.). Son union paraît avoir été fort heureuse, et, dans son testament, il prescrit qu'on réunisse ses cendres à celles de son épouse bien-aimée. Du reste, les liaisons d'Aristote avec le tyran d'Atarnée sont une des circonstances de sa vie qui ont prêté le plus aux calomnies de toute espèce; et ces calomnies étaient assez accréditées pour que, cinq siècles plus tard, Tertullien, les répétant sans doute, ait avancé que c'était Aristote lui-même qui avait livré son ami aux agents des Perses. Ces fables sont tout aussi ridicules que celles dont nous avons déjà parlé; seulement elles sont plus odieuses. On ne sait si Aristote était encore à Mitylène quand Philippe l'appela près de lui pour diriger l'éducation d'Alexandre (343 avant J.-C.). Le jeune prince avait alors treize ans, et la lettre de Philippe au philosophe, lettre dont l'authenticité n'est pas très-certaine, malgré le témoignage d'Aulu-Gelle et de Dion Chrysostome, ne se rapporte point à cette époque. Elle annonce à celui dont Philippe fera plus tard l'instituteur de son héritier, la naissance d'un fils; et si elle n'a point l'importance spéciale qu'on lui attribue d'ordinaire, elle prouve du moins, comme le remarque fort bien M. Stahr, que les relations de Philippe avec l'ancien compagnon de son enfance étaient assez fréquentes et assez intimes. Aristote paraît avoir profité de sa faveur à la cour de Macédoine pour faire relever les murs de sa ville natale : on dit même qu'il lui donna des lois de sa propre main, qu'il y fit établir des gymnases et une école. Les habitants reconnaissants consacrèrent à leur illustre compatriote le nom d'un des mois de l'année, et celui d'une fête solennelle qui était probablement la fête de son jour de naissance. Du temps de Plutarque, on montrait encore aux voyageurs les promenades publiques, garnies de bancs de pierre, qu'Aristote y avait fait établir. Bien que l'éducation d'Alexandre n'ait

pas pu durer plus de quatre ans, bien que son précepteur eût à corriger de graves erreurs commises dans la direction antérieurement donnée au jeune prince par Léonidas parent d'Olympias, et par Lysimaque, on ne peut douter qu'Aristote n'ait exercé sur son élève la plus décisive influence. Il sut prendre sur ce fougueux caractère un ascendant qu'il ne perdit pas un instant, et lui inspirer la plus sincère et la plus noble affection. Les études auxquelles il appliqua surtout Alexandre furent celles de la morale, de la politique, de l'éloquence et de la poësie. La musique, l'histoire naturelle, la physique, la médecine même, occupèrent beaucoup le jeune prince, et l'on peut s'en rapporter au génie si pratique d'Aristote pour être sûr qu'il ne donna toutes ces connaissances à son élève que dans la mesure où elles devaient être utiles à un roi. Il paraît aussi, si l'on en croit la lettre citée par Aulu-Gelle et Plutarque, qu'Alexandre attachait le plus grand prix aux études de métaphysique qu'il avait alors commencées, puisqu'au milieu même de ses conquêtes il écrit à son ancien maître, pour lui reprocher d'avoir rendues publiques des doctrines et des théories qu'il voulait être le seul à posséder. Il est certain que cette édition de l'*Iliade* qu'Alexandre porta toujours avec lui, qu'il mettait sous son chevet, cette fameuse édition de la Cassette, avait été revue pour lui par Aristote ; et le conquérant qui, dans Thèbes en cendres, ne respectait que la maison de Pindare, devait avoir bien profité des leçons d'un maître qui nous a laissé les règles de la poétique, et qui lui-même eût été un grand poëte, s'il l'eût voulu. Aristote composa quelques ouvrages spécialement destinés à l'éducation de son élève ; mais, parmi eux, on ne saurait compter celui qui nous reste sous le titre de *Rhétorique à Alexandre*, et qui est certainement apocryphe. Il fit particulièrement pour lui, à ce qu'affirme Diogène Laërce, un traité sur la royauté. Callisthène, neveu d'Aristote, et qui devait accompagner Alexandre en Asie pour y tomber victime de ses soupçons, partageait les leçons données au jeune prince, ainsi que Théophraste, et Marsyas, depuis général et historien, qui fit un ouvrage sur l'éducation même d'Alexandre. C'était à Pella le plus habituellement, dans un palais appelé le Nymphæum, qu'Aristote résidait avec son royal élève, et quelquefois aussi à Stagire relevée de ses ruines. Alexandre n'avait pas encore dix-sept ans quand son père, partant pour une expédition contre Byzance, lui remit la direction des affaires, sans qu'une si grande responsabilité dépassât en rien la précoce habileté du jeune roi. On peut croire que son précepteur continua de lui donner des conseils, qui, pour n'être plus littéraires, n'en furent pas moins utiles. Mais dès lors les études régulières, l'éducation furent nécessairement interrompues ; et en 338, nous voyons Alexandre, âgé de dix-huit ans, combattre au premier rang et parmi les plus braves à la bataille de Chéronée, qui décida du sort de la Grèce. Aristote resta une année encore auprès de son élève, devenu roi après le meurtre de Philippe, et ne quitta la Macédoine qu'en 335 avant J.-C., quand Alexandre se disposait à passer en Asie, la seconde année de la CXIe olympiade. Il se rendit alors à Athènes, où il resta sans interruption durant treize années, et qu'il ne quitta que vers la mort d'Alexandre. C'est donc à cette époque qu'il ouvrit une école de philosophie dans un des gymnases de la ville nommé le Lycée, du nom d'un temple du voisinage consacré à Apollon Lycien ; et ses disciples,

bientôt nombreux, reçurent, ainsi que lui, le surnom de péripaté
de l'habitude toute personnelle qu'avait le maître d'enseigner e
chant, au lieu de demeurer assis. Il donna, comme Xénocrate l'a
avant lui, une sorte de discipline à son école : un chef, un ar
renouvelé tous les dix jours, veillait à maintenir le bon ordre
banquets périodiques réunissaient tous les élèves plusieurs foi
l'année. Aristote avait pris soin lui-même, à l'imitation de son
de son rival platonicien, de tracer le règlement de ces réunion
συμποτικοί), et un article, inspiré par ses goûts très-connus, int
l'entrée de la salle du festin au convive qui, sur sa personne, ı
point observé la plus scrupuleuse propreté. Aristote faisait deux
ou, comme on disait pour lui particulièrement, deux promena
jour : l'une, le matin περίπατος ἑώθινος; l'autre le soir, δειλινός. L'en
ment variait de l'une à l'autre, comme l'exigeait la nature mê
choses : la première destinée aux élèves plus avancés traitait d
tières les plus difficiles, ἀκροαματικοὶ λόγοι; l'autre s'adressait en
sorte au vulgaire, et n'abordait que les parties les moins ardue
philosophie, ἐξωτερικοὶ λόγοι, ἐγκύκλιοι λόγοι, λόγοι ἐν κοίνῳ. C'est d
division nécessaire dans toute espèce d'enseignement, que des hi
postérieurs ont tiré ces singulières assertions sur la différence p
de deux doctrines, l'une secrète, l'autre publique, qu'Aristote
enseignées. La philosophie en Grèce, à cette époque surtout, a
indépendante, trop libre, pour avoir eu besoin de cette dissimula
précepteur d'Alexandre, l'ami de tous les grands personnages n
niens, l'auteur de la *Métaphysique* et de la *Morale*, n'avait point
cher : il pouvait tout dire et il a tout dit, comme Platon son maîtr
un disciple zélé pouvait d'ailleurs recueillir quelques théories, q
leçon n'avaient point passé jusque dans les écrits (ἄγραφα δόγματα
supposer aux philosophes grecs, au temps d'Alexandre, cette ti
cette hypocrisie anti-philosophique, c'est mal comprendre quelq
sages douteux des anciens; c'est, de plus, transporter à des tem
fondément divers des habitudes que les ombrages et les persé
mêmes de la religion n'ont pu imposer aux philosophes du moy
Il faut certainement distinguer avec grand soin les ouvrages ac
tiques des ouvrages exotériques d'Aristote; mais il ne s'agit qu
différence dans l'importance et l'exposition des matières; il ne s'
du tout de la publicité, qui était égale pour les uns et pour les
Aristote avait donc cinquante ans quand il commença son enseig
philosophique, et l'on peut juger, d'après les détails biographiq
précèdent, ce que devait être cet enseignement appuyé sur d'im
travaux, des méditations continuelles, une expérience consomn
choses et des hommes, et une position toute-puissante par l'esti
lui avait vouée son élève, dominateur de la Grèce et de l'Asi
durant ces treize années de séjour à Athènes, qu'Aristote comp
acheva de composer tous les grands ouvrages qui sont parvenus
nous, à travers les siècles qui les ont sans cesse étudiés. On s
quelle générosité, digne d'un conquérant du monde, Alexandre
bua, pour sa part, à ces monuments éternels de la science. Si
croit Pline, plusieurs milliers d'hommes, aux gages du roi,
chargés uniquement du soin de recueillir et de faire parvenir a

ophe tous les animaux, toutes les plantes, toutes les productions cu-ieuses de l'Asie; et c'est avec ce secours qu'aujourd'hui les nations s plus libérales et les plus riches peuvent à peine assurer à la science, d'Aristote composa cette prodigieuse *Histoire des animaux*, ces traités 'anatomie et de physiologie comparées, que les plus illustres natura-stes de nos jours admirent plus encore peut-être que ne l'a fait l'an-quité même. Athénée affirme qu'Alexandre donna plus de 800 talents son maître pour faciliter ses travaux de tous genres, et la formation de a riche bibliothèque, ce qui fait, en ne comptant le talent qu'à 5,000 fr., ,000,000 de notre monnaie. Cette somme, toute considérable qu'elle st, n'a rien d'exagéré quand on songe aux trésors incalculables que la onquête mit aux mains d'Alexandre. On peut croire que ces libéralités u royal élève, et cette intelligente protection servirent aussi au phi-osophe pour composer cet admirable et si difficile *Recueil des constitu-ions* politiques, grecques et barbares, que le temps n'a pas laissé par-enir jusqu'à nous, mais qui n'avait pas dû coûter moins de recherches de l'*Histoire des animaux*, et qui certainement en avait exigé de eaucoup plus délicates. Aristote, entouré, comme il l'était à ce moment, 'une famille qu'il paraît avoir beaucoup aimée; de sa fille Pythias mariée à Nicanor, son fils adoptif; d'Herpyllis sa seconde femme, et uparavant son esclave, pour laquelle il semble, d'après son testament, voir eu la plus vive affection; de Nicomaque, fils qu'il avait eu d'elle; lustre parmi les philosophes, les naturalistes, les médecins même de on temps, comblé des faveurs d'Alexandre, Aristote était alors dans une de ces rares positions qui font l'envie du reste des hommes. Il ne araît point qu'il en abusa; mais ce bonheur si complet, si réel, si clatant, dura peu. La conspiration d'Hermolaüs, dans laquelle Alexan-re impliqua le neveu d'Aristote, Callisthène, dont la rude franchise avait blessé, éclata vers cette époque, et il est certain que dès lors a froideur succéda entre le roi et son ancien maître, aux relations si ffectueuses qui jusque-là les avaient unis. Le meurtre d'un homme tel ue Callisthène, accompagné des circonstances odieuses que n'ont pu issimuler même les historiographes officiels du roi, indigna la Grèce ntière, et la postérité le regarde encore comme une tache ineffaçable la mémoire du héros. On peut juger de la douleur que cette catas-trophe dut causer à l'oncle de la victime, au précepteur de celui qui enait de se déshonorer par ce forfait. Six années s'écoulèrent encore usqu'à la mort d'Alexandre, et l'on doit croire que durant tout ce emps les rapports d'Aristote et de son coupable élève durent être ussi rares que pénibles. Mais si le ressentiment devait être profond lans le cœur du philosophe, rien n'autorise à supposer, avec quel-ues auteurs anciens, qu'Aristote ait nourri des projets de vengeance. Tout dément cette abominable calomnie, répétée par Pline, qui lui ttribue d'avoir, d'accord avec Antipater, empoisonné Alexandre; ca-omnie dont s'autorisa plus tard Caracalla, le singe du héros macédo-nien, pour chasser les péripatéticiens d'Alexandrie, et brûler leurs livres. Alexandre est mort à la suite d'orgies, d'une mort parfaitement na-turelle, comme l'attestent les mémoires mêmes de ses lieutenants, Ari-stobule et Ptolémée, que possédaient et que citent Plutarque et Arrien; comme l'attestaient le journal qu'on tenait chaque jour des actions du

roi, ἐφημερίδες βασίλειοι, et en particulier le journal de sa maladie. Aristote passait si peu pour l'ennemi d'Alexandre, malgré son juste ressentiment, et il était si bien resté l'ancien partisan du Macédonien, qu'aussitôt après la mort du roi, à ce qu'il paraît, il dut songer à se soustraire aux dangers de la réaction, et qu'il se retira dans une ville soumise aux autorités macédoniennes, et protégée par elles. Il serait également difficile de comprendre et que le parti anti-macédonien, dirigé par Démosthène et Hypérides, ait poursuivi l'empoisonneur d'Alexandre, et que les Macédoniens l'aient défendu. Aristote dut fuir, non point devant une accusation politique, mais devant une accusation d'impiété portée contre lui par le grand prêtre Eurymédon, soutenu d'un citoyen nommé Démophile. On lui reprochait d'avoir commis un sacrilége en élevant des autels à la mémoire de sa première femme et de son ami Hermias. Sa pieuse amitié devint un crime; et Aristote, comme il semble l'avoir dit lui-même, se retira pour épargner aux Athéniens, dont l'esprit lui était bien connu, « un second attentat contre la philosophie. » Tous ces détails, qui semblent assez positifs, doivent être rapportés peut-être à une époque antérieure; et l'on peut conjecturer, d'après quelques indications, comme l'a fait M. Stahr, qu'Aristote s'était retiré à Chalcis, même avant la mort d'Alexandre, laissant la direction de son école à Théophraste, qui lui succéda dans le Lycée. Quelques biographes lui ont attribué une apologie contre cette accusation, sans doute pour faire pendant à l'*Apologie de Socrate* par Platon; mais Athénée, qui en cite un passage, ne la regarde pas comme authentique. Aristote vécut un an à Chalcis et mourut en 322, vers le mois de septembre, peu de temps avant Démosthène, qui, lui aussi, victime d'autres passions, vint s'empoisonner à Calaure, et termina par une mort héroïque une vie consacrée tout entière à la patrie et à la liberté. Quelques biographes ont soutenu qu'Aristote s'était tué, assertion contre laquelle protestent et le témoignage d'Apollodore, et celui de Denys d'Halicarnasse, et les théories même du philosophe contre le suicide. Il paraît certain qu'il succomba, après plusieurs années de souffrance, à une maladie d'estomac qui était héréditaire dans sa famille, et qui le tourmenta pendant toute sa vie, malgré les soins ingénieux par lesquels il cherchait à la combattre. Quelques Pères de l'Église, on ne sait sur quels témoignages, ont avancé qu'il s'était précipité dans l'Euripe par désespoir de ne pouvoir comprendre les causes du flux et du reflux. Cette fable ne mérite pas même d'être réfutée; mais elle témoigne qu'on supposait au philosophe une immense curiosité des phénomènes naturels. Si c'est là tout ce qu'on a voulu dire, ses ouvrages sont un bien meilleur témoignage que tous les contes inventés à plaisir : la *Météorologie* et l'*Histoire des animaux* attestent suffisamment les efforts d'Aristote pour comprendre le grand spectacle de la nature qui pose éternellement devant nous. Diogène Laërce et Athénée nous ont conservé sous le nom de *Testament d'Aristote* une pièce qui ne porte aucun caractère positif de fausseté; mais on a remarqué avec raison (M. Stahr) que le philosophe n'y faisait aucune mention ni de ses manuscrits, ni de sa bibliothèque, qui lui avait coûté tant de soins et de recherches. C'est tout au moins un oubli fort singulier, à moins que ce prétendu testament ne soit un simple extrait d'un acte beaucoup plus long et beaucoup plus complet. Il avait, du reste,

institué Antipater pour son exécuteur testamentaire; et son puissant ami dut assurer à tous ceux que le philosophe avait aimés les bienfaits qu'il répandait sur eux, et particulièrement sur ses esclaves.

Cette esquisse rapide de la vie d'Aristote suffit pour montrer que si la nature avait fait beaucoup pour lui, les circonstances extérieures ne lui furent pas moins favorables. Sa première éducation, les leçons d'un maître tel que Platon, continuées pendant près de vingt ans, la protection de deux rois, et surtout celle d'Alexandre, et d'autre part les immenses ressources qu'avaient accumulées déjà les efforts des philosophes antérieurs, tout se réunissait pour rendre complète et décisive l'influence d'un génie tel que le sien, se développant dans de si heureuses conditions. Cette influence a été sans égale : elle agit depuis plus de deux mille ans, et l'on peut affirmer, sans crainte d'erreur, qu'elle sera aussi durable que l'humanité sur laquelle elle s'exerce. L'autorité souveraine de ce grand nom a pu être ébranlée et détruite en physique; elle est éternelle en logique, en métaphysique, en esthétique littéraire, en histoire naturelle, tout aussi bien qu'en politique et en morale.

Aristote, doué d'une activité prodigieuse, qui, suivant l'observation même de son maître, avait besoin du frein, comme la lenteur de Xénocrate avait besoin de l'éperon; aidé par tous les secours que lui offraient des disciples nombreux et intelligents, des livres et des collections de tout genre, Aristote avait beaucoup écrit. On peut voir par les citations diverses des auteurs, et par les catalogues de Diogène Laërce, de l'anonyme de Ménage, de l'anonyme arabe de Casiri, quelles ont été nos pertes. Ces catalogues, tout informes, tout inexacts qu'ils sont, nous attestent qu'elles furent bien graves. Parmi tous ces trésors détruits, nous n'en citerons qu'un seul; c'est ce *Recueil des constitutions* dont Aristote lui-même fait mention à la fin de la *Morale à Nicomaque*, et qui contenait l'analyse des institutions de 158 Etats selon les uns, de 250 et même 255 selon les autres. C'est de cette vaste collection de faits généralisés, résumés, qu'il a tiré l'ouvrage politique qui nous reste. Ce qui est parvenu jusqu'à nous de toutes ses œuvres, forme le tiers, tout au plus, de ce qu'il avait composé; mais ce qui peut nous consoler, c'est que ces admirables débris sont aussi les plus importants de son édifice, sinon par l'étendue, du moins par la nature et la qualité des matériaux qui les forment. Les commentateurs grecs des cinq ou six premiers siècles ont donné beaucoup de soin à la classification des œuvres d'Aristote. L'un d'eux, Adraste, qui vivait 150 ans environ après J.-C., avait fait un traité spécial fort célèbre sur ce sujet, qui de nos jours en est encore un pour les érudits. On distribuait les ouvrages du maître de diverses façons, soit en les considérant simplement sous le rapport de la rédaction plus ou moins parfaite où il les avait lui-même laissés, soit en les considérant plus philosophiquement sous le rapport de la matière dont ils traitaient. Ainsi d'abord on distinguait les simples notes, les documents, les ὑπεμνηματικά, des ouvrages complétement mis en ordre συνταγμάτικά, et parmi ceux-ci on distinguait encore les acroamatiques ou ésotériques, des exotériques; puis, en second lieu, on divisait les œuvres d'Aristote presque selon les divisions qu'il avait tracées quelquefois lui-même à la philosophie, en théorétiques, pratiques, organiques ou logiques. Ces classifications peuvent être justifiées selon le

point de vue auquel on se place ; mais, pour se rendre compte comme dans une sorte d'inventaire des richesses que nous avons reçues des siècles passés, il suffit de s'en tenir à l'ordre donné par l'*editio princeps* des Alde, et que depuis lors tous les éditeurs, si l'on excepte Sylburge et Buhle après lui, ont scrupuleusement suivi. Voici, selon cet ordre, les divisions principales qu'on peut faire des œuvres d'Aristote :

1°. La *Logique* composée de six traités tous authentiques, malgré quelques doutes d'ailleurs très-réfutables, élevés dans l'antiquité et dans les temps modernes, traités qui doivent se succéder ainsi : les *Catégories*, l'*Herméneia*, les *Premiers Analytiques*, en deux livres, appelés par Aristote *Traité du Syllogisme ;* les *Derniers Analytiques*, en deux livres, appelés par Aristote *Traité de la Démonstration ;* les *Topiques*, en huit livres, appelés par Aristote *Traité de Dialectique*, et les *Réfutations des sophistes*. La collection de ces traités est ce qu'on nomme habituellement l'*Organon*, mot qui n'appartient pas plus à l'auteur que celui de *Logique*, et qui vient des commentateurs grecs.

2°. La *Physique*, en prenant ce mot dans le sens général qu'y donnaient les Grecs, et non dans le sens spécial où nous l'entendons actuellement. Elle se compose des ouvrages suivants : 1° La *Physique*, ou pour mieux dire les *Leçons de Physique*, en huit livres ; 2° le *Traité du Ciel*, en quatre livres ; 3° le *Traité de la Génération et de la Destruction*, en deux livres ; 4° la *Météorologie*, en quatre livres ; 5° le petit *Traité du Monde*, adressé à Alexandre, apocryphe ; 6° le *Traité de l'Ame*, en trois livres ; 7° une suite de petits traités appelés par les scolastiques *Parva naturalia : de la Sensation et des Choses sensibles, de la Mémoire et de la Réminiscence, du Sommeil et de la Veille, des Rêves et de la Divination par le sommeil, de la Longévité et de la Brièveté de la vie, de la Jeunesse et de la Vieillesse, de la Vie et de la Mort*, et enfin *de la Respiration ;* 8° l'*Histoire des animaux*, en dix livres, dont le dernier est peut-être apocryphe ; 9° le *Traité des Parties des animaux*, en quatre livres ; 10° le *Traité du Mouvement des animaux ;* 11° le *Traité de la Marche des animaux ;* 12° le *Traité de la Génération des animaux*, en cinq livres ; 13° le *Traité des Couleurs ;* 14° un extrait d'un *Traité d'Acoustique ;* 15° le *Traité de Physiognomonie ;* 16° le *Traité des Plantes*, en deux livres, dont le texte grec a été refait à Constantinople, d'après le texte arabe et latin, en deux livres ; 17° le *Petit Recueil des récits surprenants ;* 18° le *Traité de Mécanique*, sous forme de questions ; 19° le vaste recueil de faits de tout genre, sous forme de questions, et intitulé : *les Problèmes en cinquante-sept sections ;* 20° le petit *Traité des lignes insécables ;* 21° et enfin *les Positions et les noms des vents*, fragment d'un grand ouvrage sur les signes des saisons.

3°. La *Métaphysique*, nom qui ne vient pas d'Aristote lui-même, en quatorze livres, et avec laquelle il faut classer le petit et très-obscur ouvrage sur Xénophane, Zénon et Gorgias.

4°. La *Philosophie pratique*, ou, comme le dit aussi Aristote, la *Philosophie des choses humaines :* la *Morale*, proprement dite, composée de trois traités, dont les deux derniers ne sont que des rédactions différentes des élèves d'Aristote : 1° la *Morale à Nicomaque*, en dix livres ; 2° la *Grande Morale*, en deux livres ; 3° la *Morale à Eudème*, en sept livres ; 4° le fragment sur *les Vertus et les Vices ;* 5° la *Politique*, en

huit livres; 6° l'*Économique*, en deux livres, dont le second est apocryphe; 7° l'*Art de la Rhétorique*, en trois livres, suivi de la *Rhétorique à Alexandre*, qui est apocryphe; 8° le *Traité de la Poétique*, qui n'est qu'un fragment.

5°. Il faudrait ajouter à tous ces ouvrages : 1° les fragments épars dans les auteurs de l'antiquité, et dont quelques-uns sont assez considérables; 2° les poésies; 3° enfin les Lettres, bien qu'elles ne soient pas authentiques. Jusqu'à présent aucune édition, même la plus récente, celle de Berlin, n'a donné complète cette cinquième partie des œuvres d'Aristote : elle n'est pas cependant sans importance.

Il est impossible de donner ici, en quelques pages, une idée suffisante du vaste et profond système que renferment ces divers ouvrages, et qui a régné sans interruption, bien qu'avec des intermittences de force et de déclin, depuis Aristote jusqu'à nous, d'abord sur les écoles de la Grèce et de Rome, puis exclusivement sur toutes celles du moyen âge, berceau de la science moderne, puis sur les écoles arabes, et qui règne souverainement encore dans les parties les plus importantes de la philosophie, la logique entre autres, et sur les belles-lettres, la rhétorique et la poétique. Quelques observations cependant pourront faire comprendre, même en les restreignant dans d'étroites limites, comment cet empire a été et est encore légitime autant que bienfaisant.

Parmi les causes qui ont fait d'Aristote le précepteur de l'intelligence humaine, comme disent les Arabes, il faut mettre en première ligne le caractère tout encyclopédique de ses ouvrages. Nul philosophe avant lui, nul autre après lui, n'a su, doué d'un tel génie, embrasser, dans une théorie une et systématique, l'ensemble des choses. La philosophie grecque, quelque valeur qu'eussent ses recherches avant le siècle d'Alexandre, n'avait pu rien produire d'aussi complet ni d'aussi profond. Démocrite, qui, avant Aristote, a pu être appelé le plus savant et le plus laborieux des Grecs, n'avait pu entrevoir qu'une faible partie de la science. Il avait recueilli beaucoup de faits; mais le point de vue tout matérialiste où il s'était placé ne lui avait permis de les comprendre que bien insuffisamment. Platon, dont on ne veut pas d'ailleurs rabaisser ici le mérite, et qui certainement est supérieur à son disciple par la simplicité et la grandeur morale de son système; Platon s'était condamné, par la direction même de son génie, à ignorer une partie des faits naturels dont il n'avait point à tenir un compte bien sérieux; de plus, la forme de ses ouvrages ne lui permettait pas cette rigueur systématique sans laquelle une encyclopédie n'est qu'une vaste confusion, sans laquelle surtout un enseignement positif et général est impossible. Platon a, dans un sens, trouvé beaucoup mieux que cela : il n'a pas joué le rôle de précepteur, il a joué le rôle beaucoup plus grand, beaucoup plus utile même, de législateur des croyances religieuses et des mœurs : c'est comme un prophète philosophe. Mais avant Aristote, la science éparse n'avait point été réunie en un corps : des matériaux isolés attendaient l'architecte et ne formaient point un édifice : c'est lui qui le construisit. Quelques historiens de la philosophie, M. Ritter entre autres, lui ont reproché d'avoir le premier introduit l'érudition dans la philosophie. La critique ne semble pas méritée. Pour composer l'œuvre totale de la science, la ranger tout entière sous une seule discipline, les forces d'un

individu, quelque puissant qu'il soit, ne pourront jamais suffire. S'il ne datait que de lui seul, ce serait un révélateur; ce ne serait plus un philosophe. Au contraire, Aristote s'est fait une gloire, et cette gloire n'appartient qu'à lui seul, d'être l'historien de ses prédécesseurs. L'odieuse accusation de Bacon est complétement fausse : loin d'égorger ses frères, comme font les despotes ottomans pour régner seuls, c'est lui qui les a fait vivre en transmettant à la postérité leurs noms et leurs doctrines. Il n'a jamais prétendu cacher tout le profit qu'il avait tiré de leurs travaux. Mais s'il doit à ses devanciers une partie des matériaux qu'il a employés, c'est à lui seul qu'il doit d'avoir su les mettre en œuvre. C'est du haut de la philosophie première, de la métaphysique dont il est le fondateur, qu'il a pu saisir, d'un regard ferme, la valeur relative de tous les faits particuliers, de toutes les notions particulières, et les classer entre elles de manière à reproduire, dans une théorie complète, l'ordre admirable de la réalité. C'est de ce faîte élevé qu'il a pu voir sans confusion, sans erreur, cette prodigieuse variété de phénomènes que l'homme et la nature présentent incessamment à l'observation du philosophe. La métaphysique fut pour lui ce que le vulgaire trop souvent ignore, la science de la réalité, la science de ce qui est, de l'être en soi. Pour Platon, la réalité des choses, l'essence des choses, était en dehors d'elles et résidait tout entière dans les idées séparées, distinctes, éternelles, immuables. Aristote, au contraire, ne vit de réalité et ne put en concevoir que dans l'individu dont la science doit tirer les notions générales et les premiers principes qui composent ses théories et ses démonstrations. Tout être, et il n'y a que des êtres particuliers, est nécessairement l'assemblage de quatre causes dont l'une est sa forme, qui tout d'abord se révèle à nos sens; l'autre, sa matière ; la troisième, le mouvement, qui l'a fait devenir ce qu'il est, qui l'a produit; la quatrième enfin, la cause finale, la fin même vers laquelle il tend, qui lui assigne un but, et lui donne un sens aux yeux de la raison. Sans ces quatre causes, l'être ne se comprend plus : il n'est rien sans elles. Les deux premières nous sont attestées par le témoignage irrécusable de notre sensibilité, les deux autres par le témoignage non moins certain de notre raison. Elles sont toujours réunies dans toute chose qui n'est pas le simple accident d'une autre. Mais l'être produit de ces quatre causes, n'est pas seulement d'une essence stérile et purement logique; il revêt des attributs qui le modifient et que la science peut affirmer de lui. Ces attributs, ces catégories, sont au nombre de dix, comme les causes sont au nombre de quatre. La science, en affirmant ou en niant ces attributs, fait la vérité ou l'erreur ; quant à l'être et à ses attributs, ils n'ont d'autre caractère que d'exister, et pour les connaître, c'est dans les termes simples et non dans les propositions composées qu'il faut les chercher. Les catégories sont : d'abord, celle de la substance sans laquelle les autres ne seraient pas, à laquelle elles sont toutes comme suspendues; puis, la quantité, la qualité, la relation, le temps, le lieu, la situation, la possession, l'action et la passion. Les catégories sont les éléments nécessaires dont les propositions se forment, comme la réalité même : d'une part, les êtres en soi, les sujets avec cette merveilleuse diversité qu'a d'abord faite la nature, et avec celle que l'esprit de l'homme vient y joindre par l'abstraction; et d'autre part, les attributs. Ici la seule catégorie de la substance, là les neuf autres; les unes et les

autres liées entre elles par cette notion de l'existence, la seule qui puisse unir le prédicat au sujet, et qui fournit également, soit qu'on l'affirme ou qu'on la nie, l'indispensable condition sans laquelle les deux autres n'ont ni valeur ni détermination. De là toute la théorie de la proposition, les formes diverses qu'elle peut prendre; de là toute la théorie du syllogisme où deux propositions enchaînées l'une à l'autre par un moyen terme compris dans l'attribut et comprenant le sujet, forment une conclusion où l'attribut est uni au sujet d'une nécessité logique; de là, enfin, toute cette théorie de la démonstration où le rapport de l'attribut au sujet repose sur la vraie cause qui met l'un dans l'autre, et qui prouve leur union d'une irréfutable manière, non plus par la seule nécessité logique, mais par cette nécessité réelle, effective, que les phénomènes mêmes portent avec eux. Mais rien ne se démontre qu'à la condition d'un indémontrable : les causes, et par suite les moyens termes, ne sont point infinis. Dans les démonstrations, il faut s'arrêter aux axiomes, sans lesquels la démonstration ne serait pas possible, bien qu'elle ne les emploie jamais directement. Les axiomes sont les principes communs, et en tête de tous est le principe de contradiction qu'implique la notion même d'existence. Les principes propres sont ceux qui appartiennent à chaque sujet spécial que la science étudie, et sans lesquels les principes communs resteraient inféconds et stériles. L'ordre de la nature et l'ordre de la science se correspondent ainsi l'un à l'autre : la pensée n'est rien sans l'expérience, bien que l'expérience soit fort au-dessous de la pensée. Ce que la science doit faire avant tout, c'est d'observer scrupuleusement tous ces phénomènes qu'elle doit comprendre et démontrer par leurs causes, les lois générales du mouvement dont la nature entière est animée, les lois de plus en plus complexes par lesquelles l'organisation s'élève du végétal jusqu'à l'homme, et de la vie aveugle, obscure des derniers êtres, à cette vie supérieure de la pensée et de l'intelligence dans le plus parfait des êtres; ces lois, enfin, les plus admirables, les plus élevées de toutes, qui président à la vie morale des individus et des sociétés. Et pour couronner cette œuvre de la science, il faut qu'elle monte encore un degré plus haut, il faut qu'au-dessus de la nature, où les causes sont nécessaires et fatales, au-dessus de l'homme, cause libre et volontaire, elle arrive jusqu'à la cause première, à la cause unique, au premier moteur, qui communique à tout le reste le mouvement, la vie, la pensée; il faut qu'elle arrive jusqu'à Dieu : tel est l'immense système qu'Aristote a tracé et qu'il a rempli. Il a fait la logique et fondé la science de la pensée de telle sorte, que depuis lui, comme le dit Kant, elle n'a fait ni un pas en avant, ni un pas en arrière : il a fondé dans l'histoire naturelle cette admirable méthode d'observation que personne n'a mieux appliquée que lui; il y a tracé quelques-unes de ces lois de la vie que la physiologie comparée s'efforce encore de nos jours de constater; il a fondé la métaphysique sur des bases qu'on ne peut plus changer; il a fondé la psychologie, la science morale, la science politique, l'esthétique littéraire, etc. Cette magnifique encyclopédie, résumé à peu près complet de tout ce qu'avait su le monde grec, n'avait que peu de chose à enseigner à la Grèce, si on la compare à ces peuples qui, dans la suite des temps, privés de toute spontanéité scientifique, durent aller se mettre à l'école des siècles pas-

sés. Pour refaire au milieu de la barbarie l'éducation de l'esprit humain, il fallut s'adresser à la Grèce, la sage institutrice des nations, et, dans la Grèce, il n'y avait qu'un maître possible : c'était Aristote, parce que seul il pouvait enseigner et démontrer la totalité de la science. Aujourd'hui même, si par une catastrophe qui heureusement est impossible, le genre humain avait à subir la même épreuve qu'il a subie dans le moyen âge, nul doute que le choix ne fût absolument identique. Il n'est point de philosophe qui pût aujourd'hui même remplacer Aristote : Descartes, Leibnitz, Kant n'y suffiraient pas. L'enseignement péripatéticien, après tout ce qu'aurait appris l'humanité, serait sans doute bien incomplet; mais, sans contredit, il serait encore le moins imparfait de tous.

Il faut ajouter à cette première cause de la domination aristotélique, la forme même de ses livres : il avait fait des dialogues, à ce qu'atteste Cicéron; ils ne sont par parvenus jusqu'à nous, et l'on peut affirmer sans aucune témérité qu'en face des dialogues de son maître, cette perte ne fait point tort à sa gloire. Mais les ouvrages que la postérité a conservés, et que nous possédons, ont donné à la science cette forme didactique que, depuis lors, elle n'a point changée, et qu'elle a reçue pour la première fois des mains d'Aristote. Un ton magistral, comme s'il eût prévu le rôle qu'il devait remplir plus tard; un style austère, sans autres ornements que la pensée même qu'il revêt; une concision et une rigueur faites pour exciter le zèle et la sagacité des élèves, tels sont les mérites secondaires, mais non point inutiles, qui ont contribué à faire donner au disciple de Platon la préférence sur son maître. Platon a rendu d'autres services à l'esprit humain, et le christianisme, en particulier, sait tout ce qu'il lui doit; mais Platon, avec la divine élégance de ses formes, n'était point fait pour les labeurs de l'école. Sa mission était de charmer, de convaincre les âmes, en les purifiant. C'était à un autre d'initier les esprits aux pénibles investigations de la science. C'est qu'en effet, quand on parle de l'empire souverain exercé par Aristote, c'est surtout de sa logique qu'il s'agit; et, pour qui se rappelle l'histoire de la scolastique, pour qui connaît la nature vraie de la logique, il n'y a pas de doute que l'*Organon* d'Aristote, étudié sans interruption pendant cinq ou six siècles par toutes les écoles de l'Europe, commenté par les maîtres les plus illustres, ne pouvait être remplacé par aucun livre; il n'y a pas de doute qu'aucun livre, si ce n'est celui-là, ne pouvait donner à l'esprit moderne et à toutes les langues par lesquelles il s'exprime cette rectitude, cette justesse, cette méthode que le génie européen seul jusqu'à présent a connues. Il est tout aussi certain que la logique était la seule science qui pût être cultivée avec cette ardeur et ce profit, sans porter atteinte aux croyances religieuses qui firent alors le salut du monde. La logique, précisément parce qu'elle ne consiste que dans les formes de la science, et qu'elle n'engage expressément aucune question, ne peut jamais causer d'ombrage. Elle ne s'inquiète point des principes, auxquels elle est complétement indifférente. C'est là ce qui fait qu'elle a pu tout à la fois être étudiée par les chrétiens et les mahométans, par les protestants et les catholiques, par les croyants et les philosophes. Où trouver rien de pareil dans Platon? Où trouver rien de pareil dans aucun autre philosophe? Si la science et ses procédés étaient l'esprit humain

tout entier, Aristote eût été plus grand encore qu'il n'est : l'esprit humain n'aurait point eu d'autre guide que lui.

Mais sur les grandes questions que Platon avait résolues d'une manière si nette et si vraie, sur la Providence, sur l'âme, sur la nature de la science, Aristote s'est montré indécis, obscur, incomplet. Le dieu de sa métaphysique n'est pas le dieu qui convient à l'homme : Dieu est plus que le premier moteur, au sens où Aristote semble le comprendre ; il a créé le monde, comme il le protége et le maintient ; il ne peut avoir pour ses créatures cette indifférence où le laisse le philosophe, il préside au monde moral tout aussi bien qu'il meut le monde physique ; il doit intervenir dans la vie des individus et des sociétés tout aussi bien qu'il intervient dans les phénomènes naturels. Incertain sur la Providence et sur Dieu, Aristote ne l'est guère moins sur l'immortalité de l'âme et sur la vie qui doit suivre celle d'ici-bas. Il ne nie pas que l'âme survive au corps, sans toutefois l'affirmer bien positivement ; mais de ce principe il ne tire aucune de ces admirables conséquences qui ont fait du platonisme une véritable religion. Quant à la science, il ne la fait pas sortir tout entière de la sensation, comme le lui attribue le fameux axiome qu'on chercherait vainement dans ses œuvres ; mais il est sur la pente où son maître avait voulu arrêter la philosophie ; il est sur le bord de l'abîme où tant d'autres se sont précipités en suivant ses traces, malgré les avertissements de Platon. D'ailleurs, ces lacunes si graves, et d'autres encore qu'on pourrait citer, ne devaient rien ôter à son autorité. Dans le mahométisme, comme dans le christianisme, c'était à une autre source qu'on puisait des croyances ; il n'y avait point à lui en demander, et les siennes, chancelantes comme elles l'étaient, ne pouvaient bien vivement blesser des convictions contraires. Cette indécision même ne nuisait en rien à la science ; elle s'accordait fort bien avec elle, et l'Eglise catholique, tout ombrageuse qu'elle était, oublia bien vite les anathèmes dont jadis quelques Pères de l'Eglise avaient frappé le péripatétisme. On attendait et l'on tirait d'Aristote trop de services, pour qu'on pût s'arrêter à ce que dans un autre on eût poursuivi comme des opinions condamnables.

C'est une histoire qui est encore à faire, toute curieuse qu'elle est, que celle de l'aristotélisme. Les ouvrages d'Aristote, d'abord peu connus après sa mort, par suite de quelques circonstances assez douteuses qu'ont rapportées Strabon et Plutarque, ne commencèrent à être vraiment répandus que vers le temps de Cicéron ; c'est Sylla qui les avait apportés à Rome après la prise d'Athènes. Il n'est pas présumable d'ailleurs que l'enseignement d'Aristote, qui dura treize années dans la capitale de la Grèce, eût laissé ses doctrines ignorées autant qu'on le suppose en général ; mais ce qui est certain, c'est que ce n'est guère que vers l'ère chrétienne que son empire s'étendit. Ce fut d'abord, comme plus tard, la logique qui pénétra dans les écoles grecques et latines. Sans acception de systèmes, toutes se mirent à étudier, à commenter l'*Organon* ; les Pères de l'Eglise, et à leur suite tous les chrétiens, n'y étaient pas moins ardents que les gentils ; et tout le moyen âge n'a pas craint d'attribuer à saint Augustin lui-même un abrégé des *Catégories*, qui d'ailleurs n'est pas authentique. Boëce, au VIe siècle, voulait traduire tout Aristote, et nous avons de sa main l'*Organon*. Les commen-

tateurs grecs furent très-nombreux, même après que les écoles d'Athènes eurent été fermées par le décret de Justinien; et, parmi ces commentateurs, quelques-uns furent vraiment considérables. L'étude de la logique ne cessa pas un seul instant à Constantinople ni dans l'Europe occidentale : Bède, Isidore de Séville la cultivaient au VIIe siècle, comme Alcuin la cultivait au VIIIe à la cour de Charlemagne. C'est de l'*Organon* que sortit, au XIe siècle, toute la querelle du nominalisme et du réalisme, tout l'enseignement d'Abeilard. Vers la fin du XIIe siècle, quelques ouvrages autres que la *Logique* s'introduisirent en Europe, ou, ce qui est plus probable, y furent retrouvés; et, dès lors, les doctrines physiques et métaphysiques d'Aristote commencèrent à prendre quelque influence. L'Eglise s'en effraya, parce qu'elles avaient provoqué et autorisé des hérésies. Un envoyé du pape dut venir inspecter l'Université de Paris, centre et foyer de toutes lumières pour l'Occident, et, en 1210, les livres d'Aristote autres que la *Logique* furent condamnés au feu, et non-seulement on défendit de les étudier, mais encore on enjoignit à tous ceux qui les avaient lus d'oublier ce qu'ils y avaient appris. La précaution était inutile, et elle venait trop tard. L'exemple des Arabes, qui, dans leurs écoles, n'avaient point d'autre maître qu'Aristote, et qui l'avaient traduit et commenté tout entier à leur usage; les besoins irrésistibles de l'esprit du temps, qui demandait à grands cris une sphère plus large que celle où l'Eglise avait tenu l'intelligence depuis cinq ou six siècles; la prudence même de l'Eglise, revenue à des sentiments plus éclairés, tout se réunit pour abaisser les barrières; et, après quelques essais encore infructueux, et une nouvelle mission apostolique qui n'avait pas plus réussi que la première, on ouvrit la digue et on laissa le torrent se précipiter par toutes les voies, par toutes les issues. Pendant près de quatre siècles, il se répandit en toute liberté dans toutes les écoles, et il suffit à alimenter tous les esprits. Albert le Grand, l'une des lumières de l'Eglise, et l'on doit ajouter de l'Occident à cette époque, commenta les œuvres d'Aristote tout entières; saint Thomas d'Aquin, l'ange de l'école, en expliqua quelques-unes des parties les plus difficiles; et, à leur suite, une foule de docteurs illustres suivirent leur exemple, et bientôt Aristote, traduit par les soins mêmes d'un pape, Urbain V, et du cardinal Bessarion, devint pour la science ce que les Pères de l'Eglise, et l'on pourrait presque dire les livres saints, étaient pour la foi. Il est inutile de remarquer qu'ici, comme dans la religion, l'enthousiasme, la soumission aveugle dépassa bientôt les bornes. Il ne fut plus permis de penser autrement qu'Aristote, et une doctrine soutenue contre les siennes était traitée à l'égal d'une hérésie. Il suffit de rappeler le déplorable destin de Ramus, qui périt victime de sa lutte courageuse contre ce despotisme philosophique, plus encore que de ses opinions suspectes; il suffit de se rappeler que, même en 1629, sous le règne de Louis XIII, un arrêt du parlement put défendre, sous peine de mort, d'attaquer le système d'Aristote. Heureusement qu'alors cette défense était plus ridicule encore qu'elle n'était odieuse; mais on ne saurait répondre que, si quelque imprudent se fût alors élevé contre le père de l'école, il n'eût point été frappé comme un criminel; et l'on peut voir par cette défense même que jamais l'Eglise n'avait défendu plus énergiquement contre les hérétiques l'autorité des Evangiles. Ce

qu'il y a de remarquable, c'est que le protestantisme, après quelques hésitations, avait adopté Aristote tout aussi ardemment que les catholiques. Mélanchthon l'introduisit dans les écoles luthériennes. Mais il faut ajouter que l'Aristote de Mélanchthon n'était plus celui du moyen âge et de la scolastique; et le péripatétisme, mieux compris qu'on ne l'avait fait jusqu'alors, n'avait plus rien qui dût effrayer l'esprit de liberté qui faisait le fond de la réforme. La Société tout entière de Jésus, à l'imitation de l'Eglise, adopta l'aristotélisme, et s'en servit avec son habileté bien connue contre tous les libres penseurs du temps, et surtout contre les adhérents de Descartes. Ce n'est que le XVIIIe siècle qui, victorieux de tant d'autres abus, vit aussi finir celui-là. Aristote ne régna plus que dans les séminaires, et les Manuels de philosophie à l'usage des établissements ecclésiastiques n'étaient et ne sont encore qu'un résumé de sa doctrine. La réaction alla trop loin, comme il arrive toujours : malgré les sages avis de Leibnitz, représentant des écoles protestantes qui avaient compris le philosophe comme il faut le comprendre; malgré les affinités certaines que les doctrines aristotéliques avaient sur tant de points avec l'esprit philosophique de ce temps, le XVIIIe siècle laissa le père de la logique, de l'histoire des animaux, de la politique, dans le plus profond oubli. Il fut enveloppé dans cet injuste dédain dont tout le passé fut alors frappé. Les historiens de la philosophie les plus graves, Brucker, entre autres, ne surent même pas lui rendre justice. Il n'y avait peut-être pas assez longtemps que le joug était brisé, et l'on se souvenait encore combien il avait été pesant. Aujourd'hui, Aristote a repris dans la philosophie la place qui lui appartient à tant de titres. Grâce à Kant, surtout à Hégel et à M. Brandis, en Allemagne, où d'ailleurs l'étude d'Aristote n'avait jamais tout à fait péri; grâce à M. Cousin, parmi nous, cette grande doctrine a été plus connue et mieux appréciée. Des travaux de toute sorte ont été entrepris. On ne regarde plus Aristote comme un oracle; mais on sait tous les services qu'il a rendus à l'esprit humain, et, parmi tous les grands systèmes de philosophie que la curiosité historique de notre siècle cherche à bien comprendre, on accorde à celui-là plus d'attention qu'à tout autre; ce n'est que justice, et l'on peut espérer que la philosophie de notre temps ne profitera pas moins de ces labeurs, bien qu'ils soient autrement dirigés, que n'en a profité le moyen âge. Connaître Aristote, connaître l'histoire de l'aristotélisme, c'est mieux connaître, non pas seulement le passé de l'esprit humain, mais son état actuel. Par le moyen âge d'où nous sortons, Aristote a plus fait pour nous que nous ne sommes portés à le croire. Il y a tout avantage et comme une sorte de piété à bien savoir tout ce que nous lui devons.

Pour étudier cet immense sujet, dont on n'a pu indiquer ici que les points les plus saillants, voici les principaux ouvrages qu'il faudrait consulter :

Pour la biographie d'Aristote : Diogène Laërce (liv. V), qui a fait usage des travaux spéciaux de ses prédécesseurs fort nombreux et beaucoup plus habiles que lui; — l'*Anonyme* publié par Ménage dans le second volume de son édition de Diogène Laërce; puis la biographie attribuée à Ammonius et qu'on trouve habituellement à la suite de son commentaire sur les *Catégories;* Nunnesius en a donné une édition spé-

ciale in-4°, Helmstædt, 1666. Buhle a réuni toutes ces biographies dans le premier volume de l'édition complète qu'il avait commencée. — Parmi les modernes on peut citer Patrizzi, dans son premier livre des *Discussiones peripateticæ* si hostile contre Aristote; — Andréas Schott, qui a écrit la vie comparée d'Aristote et de Démosthène, in-4°, Augsb., 1603; — Buhle, et surtout M. Ad. Stahr qui a résumé tous les travaux antérieurs, dans ses *Aristotelia*, 2 vol. in-8°, Halle, 1832 (all.); le premier est consacré tout entier à la biographie. On pourrait ajouter aussi des articles de Dictionnaires, comme celui de Bayle, la *Biographie universelle*, l'article de M. Zelle dans l'*Encyclopédie générale*, (all.) et enfin les Biographies résumées des historiens de la philosophie, Brucker, Tennemann, Ritter.

Pour la connaissance du système général d'Aristote, d'abord les *OEuvres complètes* dont la première édition a été publié par les Alde, 5 vol. in-f°, Venise, 1495-1498; — l'édition de Silburge, 11 vol. in-4°, Francf., 1584-1587, également sans traduction, mais avec des notes courtes et substantielles; — celle de Duval, 1619, plusieurs fois reproduite; — celle de Buhle, 1791-1800, laissée inachevée au cinquième volume; — celle de l'Académie de Berlin, in-4°, 1831-1837, dont il a paru quatre volumes, deux de texte, avec des variantes nombreuses, mais incomplètes, tirées des principaux manuscrits de l'Europe; une traduction latine revue, mais non refaite de toutes pièces, et des commentaires grecs qui ne sont donnés que par extraits. Il doit paraître encore au moins un volume de commentaires. On ne sait si M. Brandis, l'un des éditeurs, avec M. Bekker, y ajoutera des notes. — Après les éditions complètes, il faut consulter les *Commentaires généraux* d'Averrhoès, traduits de l'arabe en latin, 11 vol. in-8°, Venise, 1540, et d'Albert le Grand, 5 vol. in-f°, Lyon, 1651. Il n'y a jamais eu de commentaire général en grec. — Après les commentaires, les traductions complètes : en latin, du cardinal Bessarion, in-f°, Venise, 1487; en anglais, de Taylor, 10 vol. in-4°, Londres, 1812, peu connue sur le continent, et faite, à ce qu'il semble, avec un peu trop de précipitation. Deux traductions générales, l'une en allemand, par une réunion de savants à Stuttgart, l'autre en français, par M. B. Saint-Hilaire, sont commencées et se poursuivent actuellement. Enfin deux livres récents, sans parler des historiens de la philosophie, et de Hégel en particulier, peuvent contribuer à faire connaître la doctrine générale d'Aristote : l'un est en allemand, de M. Biese; l'autre est le premier volume de l'*Essai sur la Métaphysique*, par M. Ravaisson, ouvrage très-remarquable, et le plus distingué de tous ceux qui ont été publiés sur ce sujet. On peut consulter aussi : *De Aristotelis operum serie et distinctione*, par M. Titze, in-8°, Leipzig, 1826.

Pour la *Logique*, qui a fourni matière à un nombre presque incalculable de Commentaires, il faudrait consulter surtout, les commentateurs grecs : Porphyre, Simplicius, Ammonius, Philopon, David l'Arménien, pour les *Catégories*; Ammonius, Philopon, les anonymes, pour l'*Herméneia*; Alexandre d'Aphrodise, Philopon pour les *Premiers Analytiques*; Philopon, et la paraphrase de Thémistius pour les *Derniers*; Alexandre d'Aphrodise pour *les Topiques et les Réfutations des sophistes*. — Parmi les modernes, les Commentaires des jésuites de Coïmbre; le Commentaire général de Pacius joint à son édition de l'*Organon*, in-4°, Ge-

nève, 1605, celui de Lucius, in-4°, Bâle, 1619, le Commentaire spécial de Zabarella sur les *Derniers Analytiques*, et, de nos jours, la traduction allemande de M. Zell, Stuttgart, 1836; la traduction de M. B. Saint-Hilaire, dont trois volumes ont paru, contenant les *Premiers et Derniers Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes;* l'ouvrage de M. Franck intitulé : *Esquisse d'une histoire de la Logique*, précédée d'une analyse étendue de l'*Organon* d'Aristote, in-8°, Paris, 1838, et le Mémoire de M. B. Saint-Hilaire, couronné par l'Institut, 2 vol. in-8°, Paris, 1838, avec le Rapport de M. Damiron sur le concours, dans le troisième volume des Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques; enfin *Elementa logices Aristot.*, Trendelenburg, in-8°, Berlin, 1836. Il a été démontré qu'Aristote n'avait point emprunté sa logique aux Indiens, comme on l'a souvent répété : voir, dans le troisième volume des Mémoires de l'Académie des siences morales et politiques, le Mémoire de M. B. Saint-Hilaire sur le *Nyâya*.

Pour les *Leçons de Physique*, le Commentaire très-précieux de Simplicius; celui des jésuites de Coïmbre, in-4°, 1593; celui de Zabarella, in-f°, 1600; celui de Pacius avec son édition, in-8°, Hanovre; la traduction allemande et les remarques de Weisse, Leipzig, 1829. La *Physique* est un des ouvrages d'Aristote qui dans les temps modernes ont été le moins étudiés.

Pour le *Traité du Ciel*, le Commentaire de Simplicius, et parmi les modernes celui de Pacius. — Pour la *Météorologie*, les Commentaires d'Olympiodore pour les quatre livres, et celui de Philopon pour le premier, le Commentaire des jésuites de Coïmbre, in-4°, 1596, et l'édition avec notes et commentaires de M. Ideler, 2 vol. in-8°, Leipzig, 1834.

Pour le *Traité de l'Ame*, les Commentaires de Simplicius et de Philopon, la paraphrase de Thémistius, l'ouvrage d'Alexandre d'Aphrodise sur le même sujet.—Parmi les modernes, l'excellente édition de M. Trendelenburg avec notes et commentaires, in-8°, Iéna, 1833; puis les deux traductions allemandes de Voigt, 1803, et de Weisse, 1829.

Pour l'*Histoire des animaux*, l'édition et la traduction française de Camus, 2 vol. in-4°, Paris, 1783; la célèbre édition de Schneider, 4 vol. in-8°, Leipzig, 1811. Il est à regretter que Schneider n'ait pu étendre les mêmes soins aux autres traités d'histoire naturelle et de physiologie comparée.

Pour le *Traité de Mécanique*, l'édition avec traduction et notes de J.-S. de Cappelle, in-8°, Amsterdam, 1812.

Pour la *Métaphysique*, les Commentaires d'Alexandre d'Aphrodise, publiés pour la première fois, mais non tout entiers dans l'édition de Berlin, et qui, au XVIe siècle, avaient été traduits en latin par Sépulvéda, le précepteur de Philippe II; le Commentaire de Philopon, traduit par Patrizzi, mais dont le texte grec n'a pas encore été publié; celui de Thémistius, sur le douzième livre, en latin, traduit de l'hébreu : le texte grec est perdu; les fragments du Commentaire d'Asclépius de Tralles, publiés dans l'édition de Berlin; les fragments de ceux de Syrianus, traduits en latin au Xe siècle, et dont le texte sera publié dans l'édition de Berlin. — Au moyen âge, le Commentaire d'Avicenne, sans parler de celui d'Averrhoès; surtout celui de saint Thomas, sans parler de celui

de son maître Albert le Grand; l'Exposition de Duval dans son édition complète d'Aristote. — Et de nos jours, l'édition de M. Brandis, in-8°, Berlin, 1823, et son ouvrage : *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia*, in-8°, Bonn, 1823; le Rapport de M. Cousin sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques, avec la traduction des premier et douzième livres, in-8°, 1836; et les deux Mémoires couronnés : *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, par M. Michelet, de Berlin, Paris, 1836, in-8°; *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, par M. F. Ravaisson, ouvrage refait d'après le Mémoire qui avait obtenu le prix, in-8°, t. Ier, Paris, 1837, impr. royale; la traduction allemande de la *Métaphysique*, par Hengsterberg, in-8°, Bonn, 1824, publiée par M. Brandis, qui devait y joindre un volume de notes; enfin, la traduction française de MM. Pierron et Zévort, très-bon travail que l'Académie française a honoré d'un de ses prix, 2 vol. in-8°, Paris, 1840. — A ces travaux, il faut en ajouter d'autres de moindre étendue : *Théorie des premiers principes, selon Aristote*, par M. E. Vacherot, in-8°, Paris, 1836; *Aristote considéré comme historien de la philosophie*, par M. A. Jacques, in-8°, Paris, 1837; *du Dieu d'Aristote*, par M. J. Simon, in-8°, Paris, 1840.

Pour la *Morale*, la traduction française de Thurot, 2 vol. in-8°, Paris, 1823, d'après l'édition de Coray, in-8°, Paris, 1822, et l'édition de M. Michelet, de Berlin, 2 vol. in-8°, 1829-1835. — Pour la *Politique*, l'édition de Schneider, 2 vol. in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1809; l'excellente édition de Gœttling, in-8°, Iéna, 1824; celle de M. Stahr, in-4°, Leipzig, 1836-1839, avec trad. allemande; celle de M. B. Saint-Hilaire, 2 vol. in-8°, Paris, 1837, impr. royale, avec trad. française. Cette édition se distingue de toutes les autres en ce que l'ordre des livres y a été changé et rétabli d'après divers passages du contexte lui-même. Dans cet ordre, le traducteur a jugé que l'ouvrage était complet, ce qu'on avait nié jusque-là. Notre langue compte, outre cette traduction avec le texte, cinq autres traductions sans le texte. Celle de Nicolas Oresme, au XIVe siècle, sous Charles V, imprimée en 1489; celle de Louis Leroy, 1568; celle de Champagne, an V de la république, 2 vol. in-8°; celle de Millon, 3 vol. in-8°, 1803; enfin, celle de M. Thurot, in-8°, 1824. — M. Neumann en 1827, et M. Stahr, dans son édition de la *Politique*, ont donné les fragments du recueil des *Constitutions*.

Notre langue possède aussi plusieurs traductions de la *Rhétorique* et de la *Poétique*, ouvrages qui ont donné naissance à une foule de travaux philosophiques et littéraires.

Pour l'*Histoire de la doctrine aristotélique* : Jean Launoy, *de Varia Aristot. in Academia parisiensi fortuna*, avec un supplément de Jonsius, et un autre de Elswich, sur la fortune d'Aristote dans les écoles protestantes, Wittenberg, in-8°, 1720. — *Recherches critiques sur l'âge et sur l'origine des traductions latines d'Aristote*, par Jourdain, in-8°, Paris, 1819, ouvrage couronné par l'Académie des inscriptions et belles-lettres : pour l'*Histoire de la logique* en particulier, l'ouvrage de M. Franck et le Mémoire de M. B. Saint-Hilaire, tome II.

Pour la distinction des livres *Acroamatiques* et *Exotériques* : la discussion spéciale de M. F. Stahr, tome II des *Aristotelia*, p. 239; celle de M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique*, t. I, p. 210.

Pour la transmission des ouvrages d'Aristote, depuis Théophraste jusqu'à Andronicus de Rhodes et la discussion des passages de Strabon, Plutarque et Suidas, il faut consulter, parmi les travaux faits de nos jours, Schneider, *Epimetra*, c. 2 et 3, en tête de son *Histoire des animaux;* Brandis, dans le *Musée du Rhin*, t. I, p. 236-254, et p. 259-284, avec des additions de Kopp dans le 3e vol. de ce recueil; le 2e vol. de Stahr, *Aristotelia*, p. 1-169, et aussi son ouvrage en allemand, *Aristote chez les Romains;* la discussion de M. Barthélemy Saint-Hilaire, préface de la *Politique*, p. lvij et suiv.; celle de M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique*, t. I, p. 5 et suiv.; enfin celle de MM. Pierron et Zévort, traduction de la *Métaphysique*, t. I, p. 92 et suiv. Sur ce sujet très-controversé, le travail de M. Stahr est le plus complet. B. S.-H.

ARISTOXÈNE DE TARENTE, disciple immédiat, mais disciple ingrat d'Aristote. On dit que, dépité de n'avoir pas été choisi, au lieu de Théophraste, pour lui succéder à la tête de l'école péripatéticienne, il fut un de ceux qui cherchèrent à répandre des bruits injurieux contre son maître. Quoi qu'il en soit, Aristoxène se distingua par son talent et par l'étendue de ses connaissances. Fils d'un musicien, il s'occupa lui-même de cet art et y appliqua les leçons qu'il avait reçues du pythagoricien Xénophylax. On a conservé de lui un traité en trois livres sur l'harmonie, publié par Meursius et Meibom avec d'autres ouvrages sur la même matière. Lorsqu'Aristoxène se livra à l'étude de la philosophie, il devint disciple d'Aristote; mais il ne nous reste aucun ouvrage touchant ses doctrines. On sait seulement, par le témoignage de quelques anciens (Cic., *Tusc.*, lib. I, c. 10, 18, 22. — Sextus Emp., *Adv. Mathem.*, lib. VI, c. 1), qu'il appliquait ses connaissances musicales à la philosophie et surtout à la psychologie; par exemple, il disait que l'âme n'est pas autre chose qu'une certaine tension du corps (*intentio quædam corporis*); et de même qu'en musique, l'harmonie résulte des rapports qui existent entre les différents tons; ainsi, selon lui, l'âme est produite par le rapport des différentes parties du corps. On voit par là qu'à l'exemple de tant d'autres péripatéticiens, il penchait vers le matérialisme. *Voyez* Mahne, *de Aristoxeno, philosopho peripatetico*, in-8°, Amst., 1793.

ARNAULD (Antoine), né à Paris, le 6 février 1612, était le vingtième enfant d'un avocat du même nom, qui avait plaidé en 1594, au parlement de Paris, la cause de l'Université contre les jésuites. L'exemple de son père et ses propres goûts le portaient à suivre la carrière du barreau; mais il en fut détourné par l'abbé de Saint-Cyran, directeur de l'abbaye de Port-Royal et ami de sa famille, qui le décida à embrasser l'état ecclésiastique. Après de fortes études de théologie, où il se pénétra des sentiments de saint Augustin sur la grâce, il fut admis, en 1643, au nombre des docteurs de la maison de Sorbonne. La même année vit paraître son traité *de la Fréquente communion;* mais ce livre dont l'austérité formait un contraste remarquable avec la morale indulgente des jésuites, souleva des haines si puissantes, que, malgré l'appui du parlement, de l'Université et d'une partie de l'épiscopat, l'auteur dut céder à

l'orage, et se cacher comme un fugitif. A partir de ce moment, objet de haine pour les uns et d'admiration pour les autres, mêlé activement aux querelles théologiques que les doctrines de Jansénius provoquèrent en France, la vie d'Arnauld fut celle d'un chef de parti, et se passa dans la lutte, dans la persécution et dans l'exil. En 1656, la Sorbonne, gagnée par les intrigues de ses ennemis, eut la faiblesse de l'effacer du rang des docteurs, au mépris de toutes les formes légales, pour avoir soutenu cette proposition janséniste, que les Pères de l'Eglise nous montrent dans la personne de saint Pierre un juste à qui la grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué. Une transaction entre les partis conclue en 1669, sous le nom de *Paix de Clément VII,* lui procura quelques instants d'un repos glorieux qu'il employa à défendre la cause de l'orthodoxie catholique contre les ministres protestants Claude et Jurieu ; mais en 1679, de nouvelles persécutions de la part de l'archevêque de Paris, François de Harlay, les rigueurs exercées contre Port-Royal, et les craintes personnelles qu'il inspirait à Louis XIV, l'obligèrent à quitter la France. Il se rendit d'abord à Mons, puis à Gand, à Bruxelles, à Anvers, cherchant de ville en ville une retraite qu'il ne trouvait pas, et, malgré son grand âge, ses infirmités et les inquiétudes de cette vie errante, ne cessant pas d'écrire et de combattre. Il est mort à Liége, le 6 août 1694, à l'âge de quatre-vingt-trois ans.

Considéré comme philosophe, Arnauld appartient à l'école cartésienne par l'esprit et par la méthode. Comme Descartes, il distingue la théologie et la philosophie, la foi et la raison, et, sans assujettir la première à la seconde, il maintient les droits de celle-ci. Il n'accorde pas que la foi puisse être érigée en principe universel de nos jugements, ni qu'en dehors de cette règle, il n'y ait pour l'esprit aucune certitude : il trouve (*OEuv. compl.*, t. xxxviii, p. 97) que « cette prétention n'est qu'un renouvellement de l'erreur des académiciens et des pyrrhoniens que saint Augustin a jugée si préjudiciable à la religion, qu'il a cru devoir la réfuter aussitôt qu'il fut converti. » Arnauld ne s'élève pas avec moins de force contre le préjugé qui attribue aux opinions des anciens le pouvoir de trancher les controverses scientifiques, comme si la raison d'un homme avait aucun droit sur celle d'un autre, et que tous deux n'eussent pas Dieu seul pour maître (*OEuv. compl.*, t. xxxviii, p. 92). Plus il exigeait de l'intelligence une aveugle soumission à l'autorité dans les matières religieuses, plus, en philosophie, il faisait une large part au travail de la réflexion, au progrès du temps et de l'expérience. Sa maxime constante, le principe qui se retrouve dans tous ses ouvrages, c'est qu'il y a des choses où il faut croire, d'autres où on peut savoir, et qu'on ne doit ni rechercher la science dans les premières, ni se borner à la foi dans les secondes.

De tous les travaux philosophiques d'Arnauld, le plus célèbre est un ouvrage qui ne porte pas son nom, et auquel Nicole paraît avoir contribué, *l'Art de penser, ou Logique.* L'auteur l'a divisé, d'après les principales opérations de l'esprit, en quatre parties, dont la première traite des idées, la seconde du jugement, la troisième du raisonnement, et la quatrième de la méthode. Les idées sont considérées selon leur nature et leur origine, les différences de leurs objets et leurs principaux caractères. L'étude du raisonnement est ramenée à celle de la proposition et,

par conséquent, du langage, dont le rôle et l'influence, comme expression et comme auxiliaire de la pensée, sont appréciées avec une exactitude égalée peut-être, mais non surpassée par l'école de Locke. La théorie du raisonnement ne diffère que par un degré de précision supérieur de l'analyse qu'en ont donnée Aristote et les scolastiques. Pour la méthode, Arnauld s'en réfère à Descartes, qu'il a même reproduit à la lettre dans son chapitre de l'analyse et de la synthèse, comme il a la bonne foi d'en avertir le lecteur. Ce plan laisse en dehors de la logique la théorie de l'induction et les règles de l'expérience, de ces règles si savamment exposées par Bacon, si habilement pratiquées par Galilée et Copernic. Mais, cette lacune si regrettable exceptée, *l'Art de penser* est un livre parfait en son genre. On ne peut apporter dans l'exposition des arides préceptes de la logique, plus d'ordre, d'élégance et de clarté qu'Arnauld, un discernement plus habile de ce qu'il faut dire parce qu'il est nécessaire, et de ce qu'il faut taire parce qu'il est superflu, un choix plus heureux d'exemples instructifs, une connaissance plus rare de la nature humaine et de ce qui forme le jugement en épurant le cœur. Aussitôt que *l'Art de penser* eut paru, il devint ce qu'il est resté depuis, un ouvrage classique que les écoles d'Allemagne et d'Angleterre ont de bonne heure emprunté à la France, et qui peu à peu a pris dans l'enseignement la place des indigestes compilations héritées de la scolastique.

En métaphysique comme dans les autres parties de la philosophie, Arnauld est le continuateur fidèle de Descartes sur presque tous les points; car on ne peut considérer comme un indice de sérieux dissentiment les objections respectueuses qu'il adressa au Père Mersenne contre les Méditations, et sur lesquelles il n'insista plus, après avoir vu la Réponse. Mais dans le sein même du cartésianisme, il s'est fait une place comme métaphysicien par sa théorie de la perception extérieure opposée à la vision en Dieu de Malebranche et à l'hypothèse ancienne des idées représentatives. Si par idées on entend des modifications de notre âme qui, outre le rapport qu'elles ont avec nous-mêmes, en ont un second avec les objets, Arnauld consent à admettre l'existence des idées; mais si on les considère comme des images distinctes des perceptions, et interposées entre l'esprit et les choses, il nie que rien de semblable se trouve dans la nature. Premièrement l'expérience ne nous fait découvrir aucun de ces êtres qui ne sont ni les pensées de l'intelligence, ni les corps. En second lieu, elle nous montre fort clairement que la présence locale de l'objet, et, pour ainsi dire, son contact avec l'esprit n'est pas une condition indispensable de la perception, puisque celle-ci a lieu pour des choses très-éloignées comme le soleil. Troisièmement, si l'on admet que Dieu agit toujours par les voies les plus simples, il a dû donner à notre âme la faculté d'apercevoir les corps le plus directement qu'il se peut, et, par conséquent, sans le secours de ces intermédiaires qui n'ajoutent rien à la connaissance. Quatrièmement, si nous n'apercevions les choses que dans leurs images, nous ne pourrions pas dire que nous les voyons; nous ne saurions pas qu'elles existent. Mais ce qui paraît à Arnauld le comble de l'extravagance, c'est l'application paradoxale que Malebranche fait de ce principe, c'est l'opinion que l'esprit voit tout en Dieu. Ou chaque objet de la nature nous est représenté par

une idée particulière de la pensée divine, telle pierre, telle plante, tel animal, par telles idées, ce qui est inadmissible même aux yeux de Malebranche; ou bien nous apercevons tous les objets dans le sein d'une étendue intelligible, infinie, ce qui ne donne pas lieu à de moindres difficultés. Car d'abord, l'existence de cette étendue intelligible que Dieu renferme seul, et qui ne se trouve pas dans l'âme est un problème; de plus, sa nature est assez difficile à déterminer, et, pour peu qu'on s'égare en cherchant à la définir, on peut être conduit à se représenter Dieu sous une forme matérielle; enfin, par cela seul qu'elle comprend tous les corps en général, elle n'en comprend spécialement aucun, et n'explique pas les idées particulières que nous nous formons des objets individuels : c'est à peu près comme un bloc de marbre qui ne représente rien, tant que le ciseau du sculpteur n'y a pas donné une forme déterminée. Ce qu'il faut reconnaître, parce que l'expérience nous l'atteste, c'est que l'âme atteint les corps extérieurs sans idées représentatives, sans images créées ou incréées, directement, immédiatement, en vertu de la faculté de penser que Dieu lui a départie. Telle est la conclusion à laquelle Arnauld arrive dans son traité *des Vraies et des Fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la vérité*, dans la *Défense* de cet ouvrage et dans plusieurs lettres à Malebranche. Appliquée à la perception extérieure, cette conclusion a du moins le mérite de satisfaire le sens commun, et Arnauld a heureusement devancé, dans ses recherches à ce sujet, Thomas Reid et l'école écossaise. Mais il ne s'est point arrêté là, et non-seulement contre Malebranche, mais contre Nicole, Huyghens et le Père Lami, il a soutenu, malgré l'autorité de saint Augustin, que nous ne voyons en Dieu aucune vérité, pas même les vérités nécessaires et immuables; que nous les découvrons toutes par le travail intérieur de notre esprit, la comparaison et le raisonnement (*OEuv. compl.*, t. XL, p. 117 et suiv.). Or cette seconde partie de son opinion est radicalement fausse. Il est impossible de comprendre les premiers principes, les axiomes, dans le nombre des conceptions qui s'expliquent par les procédés de l'analyse et de l'abstraction comparative : leur portée absolue dépasse infiniment les étroites limites de l'expérience; faute de l'avoir reconnu, Arnauld, disciple de Descartes, abandonne les traditions de son école et finit par tomber dans la même erreur que Locke. Ajoutons que l'esprit aperçoit toute vérité là où elle se trouve : l'étendue dans les corps parce qu'elle est un de leurs attributs; les corps dans la nature parce qu'ils en font partie. Mais quel peut être le centre des vérités nécessaires et immuables, sinon une substance également nécessaire, immuable, infinie, sinon Dieu? Il ne semble donc pas si étrange de penser qu'en les découvrant l'esprit contemple les perfections divines; et ce qui, au contraire, est inacceptable, c'est, à notre avis, de les isoler de la vérité incréée, et de les faire dépendre d'un rapport mobile entre les pensées de l'esprit humain.

La théodicée doit encore à Arnauld d'intéressantes recherches sur l'action de la Providence divine. Dans ses *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, il établit contre Malebranche les quatre points suivants : le premier, que l'idée de l'Etre parfait n'implique pas nécessairement qu'il ne doive agir que

par des volontés générales et par les voies les plus simples; le second, que, loin de suivre dans la création du monde les voies les plus simples, Dieu a fait une infinité de choses par des volontés particulières sans que des causes occasionnelles aient déterminé ses volontés générales; le troisième, que Dieu ne fait rien par des volontés générales qu'il ne fasse en même temps par des volontés particulières; quatrièmement enfin, que la trace des volontés particulières se retrouve dans la conduite même de l'homme, et, en général, dans tous les événements qui dépendent de la liberté. Des propositions aussi graves demanderaient un examen approfondi; nous nous bornons à les indiquer : la discussion en viendra en son lieu.

En résumé, Arnauld, théologien de profession, philosophe par circonstance, a maintenu avec une égale énergie les droits de la raison et ceux de la foi. Par un ouvrage qui est un chef-d'œuvre, *l'Art de penser,* il a porté à la scolastique un dernier coup dont elle ne s'est pas relevée. Dans son traité *des Vraies et des Fausses idées,* il a dérobé à l'école écossaise sa théorie de la perception et ses meilleurs arguments contre l'hypothèse des idées représentatives. Ces titres sont suffisants pour lui assurer une place honorable à la suite des maîtres de la philosophie moderne, qu'il aurait sans doute égalés, si d'autres soucis, d'autres études, d'autres luttes, n'avaient pas rempli sa vie et comme absorbé cette vigoureuse intelligence.

Les œuvres d'Arnauld, recueillies à Lausanne en 1780, forment 42 vol. in-4°, auxquels il faut joindre 2 volumes de la *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie,* et la Vie de l'auteur, 1 vol. Les ouvrages relatifs à la philosophie se trouvent aux tomes XXXVIII, XXXIX et XL; les œuvres littéraires dans les deux tomes suivants. Une édition spéciale des œuvres philosophiques comprenant *l'Art de penser,* les *Objections contre les Méditations de Descartes,* et le traité *des Vraies et des Fausses idées,* vient d'être publiée avec une introduction et des notes par l'auteur de cet article, 1 vol. in-12, Paris. Brucker, dans son *Historia philosophica doctrinæ de ideis,* in-8°, Augsb., 1723, a donné un résumé fidèle de la polémique d'Arnauld et de Malebranche. On lira aussi avec intérêt un chapitre de Reid (*Essais sur les facultés intellect.,* ess. II, c. 13) relatif à cette polémique, quoiqu'il n'ait pas toujours bien compris la pensée du philosophe de Port-Royal. C. J.

ARRIA, femme philosophe qui embrassa les doctrines de Platon; elle est connue surtout par l'éloge qu'en fait Galien, dont elle était contemporaine. C'est à son instigation, dit-on, que Diogène Laërce, quoiqu'il ne lui consacre pas même une mention, a composé son recueil, si précieux pour l'histoire de la philosophie. — Il ne faut pas la confondre avec Arria, femme de Pétus.

ARRIEN [*Flavius Arrianus Nicomediensis*], né à Nicomédie en Bithynie, vers la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne, se distingua à la fois comme guerrier, comme historien, comme géographe, comme écrivain militaire, et enfin comme philosophe. Il commença par servir dans l'armée romaine, et fut élevé ensuite, grâce à sa valeur et à ses talents, au poste important de préfet de la Cappadoce. On estime beaucoup son ou-

vrage sur les *Campagnes d'Alexandre*, son *Histoire de l'Inde*, et sieurs fragments qui intéressent la navigation et l'art militaire; nous n'avons à nous occuper ici que du philosophe. Arrien était un disciple d'Epictète, dont les doctrines nous seraient inconnues san Il a réuni toutes les idées de son maître en un corps de doctrine a il a donné le nom de *Manuel* (ἐγχειρίδιον, *Enchiridion*); c'est le fa Manuel d'Epictète. Il a aussi rédigé en huit livres les leçons de ce sophe pendant qu'il enseignait à Nicopolis; mais la moitié seuleme cet ouvrage, c'est-à-dire les quatre premiers livres, est arrivée ju nous. Pour les différentes éditions de ces deux écrits et pour les tra modernes dont ils ont été l'objet, *voyez* l'article Epictète.

ARTS (Théorie des beaux-), *leurs rapports avec la religion philosophie.* La théorie des beaux-arts appartient à une des science forment le domaine de la philosophie, à l'esthétique (*Voyez* Esthétiq Nous essayerons de donner dans cet article une idée de l'art en gén de déterminer sa nature et son but, et de montrer ses rapports av religion et la philosophie.

Plusieurs opinions ont été émises sur le but de l'art; la plus anci et la plus commune est celle qui lui donne pour objet l'imitation nature, de là le nom d'*arts d'imitation*, par lequel on désigne so les beaux-arts. Ce système, cent fois réfuté et reproduit sans cess supporte pas l'examen, il contredit l'idée de l'art et rabaisse sa dig il ne peut se défendre qu'à l'aide d'une foule de restrictions et de tradictions; il confond le but de l'art avec son origine. D'abord, pou l'homme imiterait-il la nature? quel intérêt trouverait-il à ce jeu pu le plaisir de se révéler son impuissance, car la copie resterait tou au-dessous de l'original. Puis, quel est l'art qui imite réellement? l'architecture? Que l'on me montre le modèle du Parthénon; qu serait vrai que le premier temple ait été une grotte, et que les ar de la cathédrale gothique rappellent l'ombrage des forêts, on a que l'imitation s'est bien écartée du type primitif. Il faudrait donc être conséquent, soutenir que, plus l'art s'est éloigné de son or plus il a dégénéré; que c'est la pagode indienne, et non le templ qui est l'œuvre classique. La sculpture elle-même, qui reprodu belles formes du corps humain, ne se borne pas davantage à imit supposant qu'il se soit trouvé un homme pour servir de modèle à l lon, où le sculpteur a-t-il pris les traits qu'il a donnés au dieu? blesse et le calme divins qui rayonnent dans cette figure? Il a, vous, idéalisé la forme humaine et son expression; je le crois comme vous; mais qu'est-ce que l'idéal? ce mot n'a pas de sens dans votre système. Le principe de l'imitation, qui offre quelque vraisemblance, appliqué aux arts figuratifs, perd tout à fait son sens quand il s'agit des arts qui ne s'adressent plus aux yeux, mais au sentiment et à l'imagination, à la musique et à la poésie. Ainsi, la poésie, pour ne pas s'écarter de sa loi suprême, devra se renfermer exclusivement dans le genre descriptif. Elle se bornera à reproduire les scènes variées de la nature et les diverses situations de la vie humaine; de plus, comme la poésie dispose des moyens particuliers à chacun des autres arts, elle les imitera à leur tour. Le poëte sera l'imitateur par excellence; mais ce mot est un inju-

rieux contre-sens : poëta, en effet, veut dire *créateur*, et non imitateur. Ce système méconnaît donc le but de l'art, qui n'est pas d'imiter, mais de créer, non de créer de rien, ce qui n'est pas donné à l'homme, mais de représenter, avec des matériaux empruntés à la nature, les idées de la raison. Ces idées, que l'homme porte en lui-même et qui sont l'essence de son esprit, la nature les renferme aussi dans son sein ; ce sont elles qui répandent dans le monde la vie et la beauté. La nature les révèle et les manifeste, mais d'une manière imparfaite ; elles nous apparaissent également dans la vie humaine, confondues avec des particularités qui les obscurcissent et les défigurent. L'art s'en saisit à son tour et les dépose dans des images plus pures, plus transparentes et plus belles, qu'il crée librement par la puissance qui lui est propre. Représenter des idées par des symboles qui parlent à la fois aux sens, à l'âme et à la raison, tel est le véritable but de l'art ; il n'en a pas d'autre. C'est ce que fait l'architecture par des lignes géométriques, la sculpture par les formes du règne organique et du corps humain en particulier, la peinture par les couleurs et le dessin, la musique par les sons, et la poésie par tous ces symboles réunis. Ainsi, la nature et l'homme représentent tous deux ces idées divines, l'une fatalement et aveuglément, l'autre avec conscience et liberté. L'homme ne copie pas la nature, il s'inspire de son spectacle et lui dérobe ses formes pour en composer des œuvres qu'il ne doit qu'à son propre génie. Il lui laisse le soin de produire des créatures vivantes ; en cela, il se garderait bien de vouloir rivaliser avec Dieu ; car alors il ne parviendrait qu'à fabriquer des automates ou à représenter des êtres qui n'auraient de la vie qu'une apparence mensongère. Mais s'agit-il de créer des symboles qui manifestent la pensée aux sens et à l'esprit, qui aient la vertu de réveiller tous les sentiments de l'âme humaine, de faire naître l'enthousiasme et de nous transporter dans un monde idéal ; ici, non-seulement le génie de l'homme peut lutter avec avantage contre la nature, mais elle doit reconnaître en lui son maître. Il est son maître dans l'art comme il l'est dans l'industrie lorsqu'il assujettit ses forces à son empire et les plie à ses desseins, comme il l'est dans la science lorsqu'il lui arrache ses secrets et découvre ses lois, comme il l'est dans le moral lorsqu'il dompte ses passions et les soumet à la règle du devoir, comme il l'est partout par le privilége de sa raison et de sa liberté.

En résumé, l'art a pour but de représenter, au moyen d'images sensibles créées par l'esprit de l'homme, les idées qui constituent l'essence des choses ; c'est là son unique destination, son principe et sa fin ; c'est de là qu'il tire à la fois son indépendance et sa dignité. Cette tâche lui suffit, et il n'est pas permis de lui en assigner une autre. Elle fait de lui une des plus hautes manifestations de l'intelligence humaine, car il est une *révélation ;* il révèle la vérité sous la forme sensible. C'est en même temps ce qui lui impose des conditions dont il ne peut s'affranchir, et des limites qu'il ne peut dépasser.

Que l'on examine, à la lumière de ce principe, les doctrines qui donnent à l'art un autre but, par exemple, l'agrément ou l'utile, ou même un but moral et religieux. Ces systèmes confondent les accessoires avec le fait principal, les conséquences avec le principe, l'effet avec la cause. En outre, ils ont le grave inconvénient de faire de l'art un instrument au

service d'un objet étranger, et de lui ôter sa liberté, qui est son essence et sa vie. Longtemps on a méconnu l'indépendance de l'art; aujourd'hui encore, chaque parti veut l'enrôler sous sa bannière; les uns en font un instrument de civilisation, un moyen d'éducation pour le genre humain; d'autres demandent que les monuments et les œuvres de l'art offrent avant tout un caractère religieux; enfin, le plus grand nombre n dans les productions des arts qu'un objet d'agrément. Tous repou ce qu'ils appellent la théorie *de l'art pour l'art*. Cette théorie, n'hésitons pas à l'admettre, mais non avec l'étroite et fausse interp tion qu'il a plu de lui donner. La maxime de l'art pour l'art ne veu dire, en effet, que l'artiste peut s'abandonner à tous les caprices d imagination déréglée, qu'il ne respectera aucun principe, et ne se mettra à aucune loi, qu'il sera impunément licencieux, immoral, pie; que, s'il lui plaît de braver la pudeur, de faire rougir l'innoce de prêcher l'adultère, il ne sera pas permis de lui demander compt l'emploi qu'il fait de son talent. Non; mais la critique devra lui mon avant tout qu'il a violé les lois du beau, qu'en outrageant les mœur a péché contre les règles de l'art, que ses ouvrages blessent le bon autant qu'ils révoltent la conscience, qu'il s'est trompé s'il a cru tro le chemin de la gloire en s'écartant du vrai, qu'il a flatté des pench grossiers et des passions vulgaires, mais qu'il est loin d'avoir sati des facultés plus nobles et les besoins élevés de l'âme humaine; que, conséquent, de pareilles productions sont éphémères, et n'iront jan se placer à côté des chefs-d'œuvre immortels des grands maîtres l'art, parce que cela seul est durable qui répond aux idées éternelles la raison et aux sentiments profonds du cœur humain. On démont ainsi à un auteur que c'est pour n'avoir pas fait de l'art pour l'art, m de l'art pour la fortune, pour la faveur populaire, et même pour un b plus élevé, mais étranger à l'art, pour un but moral, politique ou re gieux, qu'il a manqué le sien, et qu'il a été si mal inspiré. En tout ce il n'est question ni des règles du juste et de l'injuste, ni d'orthodoxie, d'éducation morale et religieuse. Le criterium n'est pris ni dans la r gion, ni dans la morale, ni dans la logique, mais dans l'art lui-mêm qui a ses principes à lui, sa législation et sa juridiction particulières, q veut être jugé d'après ses propres lois. Ne craignez rien; ces lois, que goût seul connaît et applique, ne sont point opposées à celles de la m rale; ces principes ne sont pas hostiles aux vérités religieuses. Comme la vérité, dans l'art, serait-elle l'ennemie de toute autre vérité? le fo n'est-il pas identique? ne sont-ce pas toujours ces mêmes idées, éte nelles et divines, qui se manifestent dans des sphères et sous des form différentes? Elles ne peuvent ni se combattre, ni se contredire; ce n' pas, cependant, une raison pour confondre ce qui est et doit rester d tinct. Laissez les facultés humaines se développer dans leur diversité leur liberté, c'est la condition même de leur harmonie. La pensée re gieuse, la pensée philosophique et la pensée artistique sont sœurs, le cause est commune, et elles aspirent au même but, mais par des moye différents, et sans s'en douter, sans s'en inquiéter, sans s'en faire un pe pétuel souci. Elles suivent chacune la voie que Dieu leur a tracée, sûr qu'elles arriveront au même terme final. Après qu'on a eu tout divisé séparé, est venue la manie de tout ramener à l'unité et de tout confondr

rien n'est plus fastidieux que cette perpétuelle identification de toutes choses, qui efface, avec la diversité, la vie et l'originalité, qui enlève les limites, brise toutes les barrières, intervertit les rôles, fait de l'artiste, tantôt un prêtre, tantôt un philosophe, tantôt un pédagogue, tout, excepté un artiste. Laissons à l'art son caractère et sa physionomie propres, gardons-nous de le travestir ou de l'asservir. Nous ne comprenons pas l'intolérance de ceux qui réclament une liberté entière pour la raison philosophique, et qui la refusent à l'art. Ils blâment le moyen âge de ce qu'il a fait de la philosophie la *servante de la théologie*. Mais l'artiste a-t-il donc moins besoin de cette liberté que la philosophie? son esprit doit-il être moins dégagé de toute contrainte et affranchi de toute préoccupation? Obligé d'avoir les yeux fixés sur une vérité morale à développer, sur un dogme à représenter, sur une découverte scientifique à propager, ou sur une idée métaphysique à rendre sensible par des images, il attendra vainement l'inspiration, ses compositions seront froides, la vie manquera à ses personnages; n'espérez pas qu'il parvienne jamais à toucher, à émouvoir, à exciter l'admiration et l'enthousiasme. Dans les œuvres d'où l'inspiration est absente, il ne faut pas même chercher ce que vous demandez, édification, leçon morale ou salutaire impression; vous n'y trouverez que l'ennui.

Mais essayons de déterminer d'une manière plus précise la nature et le but de l'art en montrant les différences qui le séparent de la religion et de la philosophie, malgré les rapports qui les unissent.

Ce qui distingue d'abord essentiellement l'art de la religion, le voici en peu de mots: l'art, ainsi qu'il a été dit plus haut, a pour mission de révéler par des images et des symboles les idées qui constituent l'essence des choses. Dans toute œuvre d'art il y a donc deux termes à considérer : une idée qui en fait le fond, et une image qui la représente; mais ces deux termes sont tellement combinés et fondus ensemble, ils forment si bien un tout unique et indivisible, qu'ils ne peuvent se séparer sans que l'œuvre d'art soit détruit. L'art réside essentiellement dans cette unité. Son domaine est illimité; il s'exerce au milieu d'une infinie variété d'idées et de formes; mais il est retenu dans le monde des sens, il ne peut s'élever par la pensée pure jusqu'à l'invisible, concevoir l'idée en elle-même dégagée de ses images et de ses enveloppes. L'alliance de l'élément sensible et de l'élément spirituel est donc le premier caractère de l'art.

Un autre caractère non moins essentiel, c'est que l'art est une création libre de l'esprit de l'homme. La vérité dans l'art n'est pas révélée, l'artiste ne la reçoit pas toute faite, ou s'il la reçoit, il lui fait subir une transformation; c'est librement qu'il l'accepte et l'emploie, librement qu'il la revêt d'une forme façonnée par lui. Idée et forme sont sorties de son activité créatrice; c'est pour cela que ses œuvres s'appellent *des créations*. L'artiste est inspiré, mais l'inspiration est interne, elle ne vient pas du dehors; la Muse habite au fond de l'âme du poëte. A côté de la libre personnalité se développe un principe spontané, naturel, qui se combine avec elle comme l'image avec l'idée. L'harmonie de ces deux principes, leur pénétration réciproque et leur action simultanée constituent la vraie pensée artistique.

La religion diffère de l'art en ce que la vérité religieuse, non seule-

ment est révélée, mais encore n'est pas essentiellement liée à la forme sensible. Sans doute la religion est obligée de présenter ses idées dans des emblèmes et des symboles qui parlent à la fois aux yeux et à l'esprit; elle appelle alors à son secours l'art qui traduit ses enseignements en images; celui-ci est son interprète auprès des intelligences encore incapables de comprendre le dogme dans sa pureté; mais ce n'est là qu'une préparation et une initiation. Le véritable enseignement religieux se transmet par la parole et s'adresse à l'esprit. D'un autre côté le véritable culte est celui que l'âme rend au Dieu invisible en cherchant à s'unir à lui dans le silence de la méditation et de la prière; c'est là le culte en esprit et en vérité; or l'art ne saurait y atteindre. L'union mystique de l'âme avec Dieu s'accomplit dans le silence et le recueillement. A ce degré, l'art non-seulement est inutile, mais il opère une distraction profane. Le fidèle ferme les yeux, il ne voit plus, n'entend plus, l'esprit s'envole dans des régions où les sens et l'imagination ne sauraient le suivre. Ainsi l'art est incapable d'atteindre la hauteur de la pensée religieuse, il n'est pour la religion qu'un accessoire et un auxiliaire, celle-ci ne le regarde pas comme son véritable mode d'expression et son *organe,* ainsi qu'on l'a appelé; elle n'accorde à ses œuvres qu'une valeur secondaire. Elle préfère à une belle statue, sortie des mains du plus habile sculpteur, l'image grossière vénérée des fidèles, une humble chapelle sur le tombeau d'un martyr, consacrée par des miracles, à la cathédrale de Cologne et à Saint-Pierre de Rome. L'art, de son côté, conserve son indépendance et le témoigne de mille manières. Jamais il n'est strictement orthodoxe; jamais il ne se plie tout à fait aux volontés d'autrui. Il ne reçoit jamais une idée toute faite ni une forme imposée sans les modifier. Il a ses conditions et ses lois qu'il respecte avant tout sous peine de n'être pas lui-même. Il a de plus ses fantaisies et ses caprices qu'il faut lui passer. Lorsqu'il travaille au service de la religion, il s'écarte sans cesse du texte biblique, du fait historique ou du type consacré; il transforme le récit traditionnel et la légende, et, si on ne le surveille, il finira par altérer le dogme lui-même. Vous chercherez vainement à le retenir et à l'enchaîner, il vous échappera toujours. D'ailleurs, quelque docile et soumis qu'il paraisse, n'oubliez pas que son but est de captiver les sens et l'imagination. Si vous vous abandonnez à lui, il vous enchaînera à votre tour dans les liens du monde sensible et fera de vous un idolâtre et un païen. Il vous voilera le Saint des saints et vous empêchera de communiquer en esprit avec le Dieu esprit. Enfin entre la religion et l'art se manifestent non-seulement des différences réelles, mais une tendance opposée et contradictoire. Le caractère de la vérité religieuse est l'immobilité. L'art, au contraire, est essentiellement mobile. Il tend, par conséquent, à altérer et à défigurer la vérité religieuse en cherchant à l'embellir et à la revêtir de formes nouvelles, en l'associant aux intérêts, aux goûts, aux idées de chaque époque et aux passions humaines. Aussi, après avoir marché pendant quelque temps ensemble au moyen âge, ils finissent par se séparer.

Si nous comparons maintenant l'art et la philosophie, nous remarquerons entre eux un rapport intime, mais aussi des différences essentielles. L'art et la philosophie ont l'un et l'autre pour objet les idées qui sont le principe et l'essence des choses; mais l'art représente ces idées

sous des formes sensibles ; la philosophie, au contraire, cherche à les connaître en elles-mêmes, dans leur nature abstraite et dégagées de tout symbole. Elle les exprime dans un langage également abstrait qui ne rappelle à l'esprit que la pensée même, et ne s'adresse qu'à la raison. La religion traverse tous les degrés du symbole pour s'élever jusqu'à l'adoration de Dieu en esprit et en vérité ; mais la pensée religieuse, même sous sa forme la plus pure, s'allie avec le sentiment ; comprendre n'est pas son but. La philosophie, au contraire, veut comprendre, et elle ne comprend réellement que quand la vérité lui apparaît nue, sans voile, environnée de sa propre lumière. Les belles formes, les images brillantes, les magnifiques emblèmes la touchent peu ; elle y voit plutôt un obstacle qu'un moyen pour contempler le vrai ; aussi elle les écarte à dessein, ou bien elle en pénètre le sens ; mais alors elle détruit l'œuvre d'art qui consiste dans l'union indissoluble de l'idée et de l'image sensible. D'un autre côté, si l'art, comparé à la religion, est une création libre de l'intelligence humaine, l'inspiration est indépendante de la volonté, l'artiste sent au dedans de lui-même un principe qui agit et se développe comme une puissance fatale et à la manière des forces de la nature qui l'émeut et l'échauffe, le subjugue et le transporte. Sans doute il doit se posséder, et, jusque dans l'enthousiasme et le délire poétique, maîtriser et diriger l'essor de sa pensée. Néanmoins ce souffle divin qui l'anime ne vient pas de lui, de sa personnalité, il l'appelle sa muse ou un dieu. Il en est tout autrement du philosophe ; quoiqu'il sache bien que sa raison émane d'une source divine, et que la vérité est indépendante de lui, c'est librement qu'il la cherche, c'est par un effort volontaire de son intelligence qu'il tend à se mettre en rapport avec elle. Dans ce travail de son esprit, il impose silence à son imagination et à sa sensibilité ; dans le calme de la méditation, il observe, il raisonne, il réfléchit. Attentif à surveiller tous les mouvements de sa pensée, il l'assujettit à une marche régulière, et la soumet aux procédés de la méthode. La philosophie est la raison humaine sous sa forme véritablement libre.

A son origine, la philosophie présente un rapport avec l'art et la poésie ; mais voyez avec quelle rapidité la séparation s'opère. Les premiers philosophes écrivent en vers, leurs systèmes sont des poëmes cosmogoniques ; quoique la poésie didactique se rapproche de la prose, cette forme est bientôt remplacée par le dialogue. Mais le dialogue est encore une œuvre d'art, c'est un petit drame qui a ses personnages, une exposition, une intrigue et un dénoûment. L'entretien socratique le reproduit d'une manière vivante ; il est porté à son plus haut point de perfection par Platon, non moins artiste et poëte que grand philosophe. Mais vient Aristote, qui, à la savante ordonnance du dialogue platonicien, substitue l'exposition simple, crée la prose philosophique et enferme la pensée dans le syllogisme. Le poëme didactique et le dialogue ont leur place naturelle et légitime à l'origine de la philosophie. Ils marquent les degrés de cette transition par laquelle la philosophie se dégage de l'art ; ce sont des formes irrévocablement passées. Mais, dira-t-on, n'y a-t-il pas des pensées profondes dans les créations de l'art et dans les ouvrages en particulier des grands poëtes ? Oui sans doute, mais si l'on entend par là que l'artiste ou le poëte a eu une conscience nette de ses idées,

qu'il était capable de s'en rendre compte, et d'en donner une explication philosophique, on se trompe. Homère, Hésiode ne sont point des philosophes parce qu'on a cru pouvoir dégager de leurs poëmes toute une philosophie. Hésiode ne s'est jamais douté qu'en composant sa *Théogonie*, il exposait un système cosmogonique, métaphysique et moral; ce furent des philosophes qui, douze siècles après Homère, trouvèrent la *Théorie des nombres* de Pythagore et les idées de Platon dans sa *Mythologie*. On peut en dire autant de la philosophie du théâtre grec, comme on a coutume de dire aujourd'hui. Eschyle, qui révéla les mystères d'Eleusis, aurait été probablement fort embarrassé de donner le sens philosophique de ses tragédies. Sophocle aurait-il su dégager la formule de l'*OEdipe roi* et faire une théorie de l'expiation? Euripide le *philosophe sur la scène*, comme l'appelèrent ses contemporains, fait des contresens toutes les fois qu'il tire la morale de ses pièces. Jusqu'à quel point l'inspiration et la réflexion peuvent-elles se combiner pour produire une œuvre d'art ou de poésie? c'est une question qui ne peut être tranchée en quelques mots; il suffit de remarquer que l'inspiration doit avoir l'initiative, et que si la réflexion intervient autrement que pour la diriger, si elle la remplace, c'en est fait de l'art et de la poésie. Dans les temps modernes, en Allemagne, deux grands poëtes ont paru réaliser cette alliance de la poésie et de la philosophie; mais Goethe a eu raison de dire que Schiller n'avait jamais été moins poëte que quand il avait voulu être philosophe, et Schiller aurait pu renvoyer à Goethe le même reproche. La plus grande composition poético-philosophique que l'on puisse citer, le *Faust*, confirme notre opinion. La première partie est incomparablement plus intéressante que la seconde, et lui est supérieure comme œuvre dramatique, précisément parce que l'allégorie philosophique y joue un plus faible rôle. Le second *Faust*, œuvre de réflexion plus que d'inspiration, offre sans doute de grandes beautés d'ensemble et surtout de détails; mais on ne peut nier que ce ne soit une composition froide; elle ne peut être goûtée qu'après une longue et profonde étude; mais dès lors elle manque l'effet que doit produire l'œuvre d'art, une impression soudaine, le sentiment du beau et l'enthousiasme que sa vue excite. Les savants veulent être en cela traités comme le vulgaire. Les artistes allemands rêvent aujourd'hui l'union de la science et de l'art; nous ne voudrions pas nier que cette alliance ne puisse produire d'heureux effets, mais d'abord on doit reconnaître que l'idée, pour passer de la sphère philosophique dans celle de l'art, est obligée de subir une transformation dans la pensée de l'artiste; il faut que celui-ci s'en soit réellement *inspiré*; ensuite il est un ordre d'idées qui échapperont toujours à l'art, et ce sont précisément celles qui sont vraiment philosophiques. Les artistes allemands n'ont sans doute pas songé à représenter les *Antinomies de la raison* et l'*Impératif catégorique* de Kant sur les bas-reliefs de la Valhalla; et il ne s'est pas trouvé parmi les disciples enthousiastes de Hegel quelque jeune poëte pour mettre sa logique en vers. C. B.

ASCÉTISME ou **MORALE ASCÉTIQUE** [de ἄσκησις, *exercice;* sans doute parce que la vie ascétique était regardée comme l'exercice par excellence]. On appelle ainsi tout système de morale qui recom-

mande à l'homme, non de gouverner ses besoins en les subordonnant à la raison et à la loi du devoir, mais de les étouffer entièrement, ou du moins de leur résister autant que nos forces le permettent; et ces besoins ce ne sont pas seulement ceux du corps, mais encore ceux du cœur, de l'imagination et de l'esprit; car la société, la famille, la plupart des sciences, et tous les arts de la civilisation, sont quelquefois proscrits avec la même rigueur que les plaisirs matériels. Le soin de son âme et la contemplation de Dieu, c'est tout ce qui reste à l'homme ainsi abîmé dans les austérités et dans le silence. Encore, la conscience de lui-même doit-elle s'anéantir peu à peu dans l'amour divin.

Il faut distinguer deux sortes d'ascétisme : l'un, fondé sur le dogme de l'expiation, n'a pas d'autre but que d'apaiser la colère divine par des souffrances volontaires : c'est l'ascétisme *religieux*, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, car il ne saurait être séparé de la théologie positive, et souvent même il fait partie du culte. L'autre espèce d'ascétisme est instituée, d'après des principes purement rationnels, pour rendre l'âme à sa vraie destination, pour développer en elle toutes ses facultés et toutes ses forces, en l'affranchissant de la servitude du corps et des lois prétendues tyranniques de la nature extérieure : nous lui donnerons le nom d'ascétisme philosophique.

Nous rencontrons les premiers germes de ce système dans l'école pythagoricienne, qui, respectant jusque dans les animaux le principe de la vie, confondu mal-à-propos avec le principe spirituel, imposait à ses adeptes l'abstinence de la chair et même des végétaux, lorsque, par leur forme, ils rappellent à l'imagination quelque être vivant. Elle demandait, en outre, le sacrifice de la volonté par l'obéissance, et son silence proverbial devait être à la fois le résultat et la condition de la vie contemplative.

Le point de vue que nous essayons de définir est déjà plus nettement prononcé dans l'école cynique; car ici il ne s'agit plus d'un sentiment qui est déjà par lui-même un frein aux excès de la morale ascétique (nous voulons parler de ce vague respect qu'inspirait aux pythagoriciens, partout où il se manifeste, le principe de la vie); mais on exalte, aux dépens des plus légitimes besoins de la nature, aux dépens même de la bienséance, le sentiment de la liberté, dont le développement incessant est regardé comme le fond de la moralité humaine : de là cette maxime d'Antisthène, que la douleur et la fatigue sont un bien; que le plaisir, au contraire, est toujours un mal. Non contents d'affranchir l'homme des lois de la nature, les philosophes cyniques cherchaient aussi, comme on sait, à le rendre indépendant de la société; c'est dans ce but qu'ils répudiaient les affections de famille et même l'amour de la patrie, si puissant chez les peuples de l'antiquité.

Les stoïciens, dont toute la morale se résume en ces deux mots : *abstinence* et *résignation* (ἀνέχου καὶ ἀπέχου), n'ont fait que donner au principe d'Antisthène plus de dignité, en le conciliant avec toutes les bienséances de la vie sociale, et plus de valeur scientifique, en le rattachant à un vaste système de philosophie. Mais on reconnaît sans peine le caractère ascétique dans cette insensibilité absolue qu'ils affectaient pour tous les biens et pour tous les maux de la vie, dans leur mépris de toutes les œuvres extérieures et leur indifférence pour les inté-

rêts, par conséquent pour les devoirs de la société. Dans leur opinion, comme dans celle de leurs devanciers de l'école d'Antisthène, le sage ne devait pas plus dépendre de ses semblables que du monde extérieur.

Mais nulle part, au moins dans l'antiquité, les principes ascétiques n'ont été portés aussi loin que dans l'école d'Alexandrie. Là, la matière étant considérée comme une simple négation, Dieu comme la substance commune de tous les êtres, et l'homme comme d'autant plus parfait qu'il abdique, en quelque sorte, sa propre existence pour se confondre dans celle de l'Etre unique, siége de toute réalité et de toute perfection, il en résultait nécessairement le plus complet mépris de la nature, de la vie, de la société, de tout ce qui est limité et fini. L'âme ne devait plus seulement se détacher de ses liens matériels; elle devait aussi se détacher d'elle-même, renoncer à la conscience de son être individuel, et s'anéantir, s'abîmer en Dieu. Ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, la culture même de l'intelligence, la science, devait paraître misérable dans ce système, parce que, au-dessus de la science, il plaçait l'intuition et l'enthousiasme, faculté toute divine, par l'intermédiaire de laquelle disparaît la différence de notre intelligence bornée et de l'Etre ineffable. Cette morale n'était pas seulement enseignée chez les païens, qui formaient plus particulièrement l'école néoplatonicienne; nous la trouvons également chez Philon le juif, chez Origène le chrétien, et, longtemps avant Philon, si nous en croyons le témoignage de ce dernier, elle était mise en pratique, dans toute sa sévérité, par les Thérapeutes. Aux yeux de ces hommes, les vertus ordinaires et sociales, la moralité proprement dite, n'était qu'une préparation aux vertus solitaires de la vie contemplative, regardée comme le dernier terme de la perfection humaine.

Si l'on juge la morale ascétique d'un point de vue purement relatif, comme un contre-poids nécessaire à des excès d'un autre genre, elle mérite assurément notre indulgence et même notre respect. Dans les temps de mollesse et de désordre, elle vient rappeler à l'homme le souvenir de sa force et de son principe spirituel qu'elle met à nu par les plus héroïques résistances contre les lois du corps; elle exagère le néant des choses de la terre, les vanités et les misères de la vie, pour élever sa pensée vers les régions de l'idéal et de l'infini. Mais, à la considérer en elle-même et dans sa valeur absolue, comme le dernier terme de la moralité humaine ou comme le but même de la vie, elle renferme des conséquences aussi dangereuses peut-être que celles du système diamétralement opposé; de plus, elle est en contradiction avec son propre principe, car elle veut la fin sans vouloir les moyens; elle appelle la perfection de l'homme et repousse les conditions sans lesquelles il est impossible d'y atteindre. En effet, ce n'est pas par lui seul, mais c'est au sein de la société, grâce à son concours et à ses institutions, que l'homme peut arriver au complet développement, à la conscience de son être, à la connaissance parfaite de sa nature, de son principe et de ses devoirs. Donc, le perfectionnement de l'état social est tout à fait inséparable de notre perfectionnement individuel, sous quelque point de vue qu'on l'envisage. Mais vivre dans la société, c'est vivre pour elle, c'est prendre part à ses biens comme à ses maux, c'est veiller à ses intérêts et défendre son existence, en un mot, c'est tout le contraire de la vie

ascétique. En second lieu, si l'état social est pour l'âme qui aspire à la perfection un mal et un danger; si l'abandon, les misères et les souffrances sont un bien, une purification nécessaire, quelle pitié restera-t-il dans nos cœurs pour les douleurs de nos semblables, quel devoir nous commandera de les soulager, quelle raison aurions-nous d'interrompre nos sublimes méditations pour rentrer dans les impuretés de ce monde? L'ascétisme, conséquent avec lui-même, doit donc aboutir à l'isolement de l'âme comme à celui du corps; et cet isolement, pour être commandé par les intentions les plus pures, n'en mérite pas moins le nom d'égoïsme. Enfin, si, comme le supposent les apologistes de la vie ascétique, notre existence ici-bas est une déchéance, notre corps une prison, et tous les besoins qui en dépendent autant de souillures, n'aurions-nous pas le droit d'accuser la bonté et l'intelligence divines, qui, pour fournir à l'homme un lieu d'épreuves, auraient tout exprès créé le mal? Oui, sans doute, la vie est une épreuve; mais, pour la soutenir dignement, il faut que nous développions tous les germes qu'une main divine a déposés en nous, que nous comprenions toute la grandeur et la beauté de la nature intérieure, que nous acceptions tous les devoirs que nous avons à remplir envers les autres et envers nous-mêmes, qu'enfin la création de l'homme soit regardée comme le chef-d'œuvre de Dieu. *Voyez* Ch.-L. Schmidt, *de Asceseos fine et origine dissert.*, in-4°, Carlsr., 1830.—Jean-B. Buddeus, *de Κάθαρσει Pythagorico-Platonica*, in-4°, Halle, 1701;—et *de Ἀσκήσει philosophica*, dans son recueil intitulé : *Analectà historiæ philosophiæ*, in-8°, Halle, 1706 et 1724.

ASCLÉPIADE de Phlionte. Philosophe de l'école d'Erétrie, connu seulement par son étroite intimité avec Ménédème, le fondateur de cette école. — Il y eut aussi un néoplatonicien du même nom qui fut disciple de Proclus; c'est tout ce qu'on sait de lui.

ASCLÉPIGÉNIE. Fille du néoplatonicien Plutarque d'Athènes, sœur d'Hiérius et femme d'Archiade; complétement initiée à tous les mystères de la philosophie néoplatonicienne, elle put les enseigner à Proclus quand celui-ci vint à Athènes pour y suivre les leçons de Plutarque.

ASCLÉPIODOTE. Néoplatonicien; tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il fut disciple de Proclus.

ASCLEPIUS de Tralles. Un des plus anciens commentateurs d'Aristote; ses travaux n'ont pas été conservés.

ASPASIUS. Ancien commentateur d'Aristote, dont les écrits ne sont pas arrivés jusqu'à nous.

ASSENTIMENT. On appelle ainsi l'acte par lequel l'esprit reconnaît pour vraie, soit une proposition, soit une perception ou une idée. De là résulte que l'assentiment fait nécessairement partie du jugement; car, si l'on retranche de cette dernière opération l'acte par lequel j'affirme ou je nie, par lequel je reconnais qu'une chose est ou qu'elle n'est pas, soit absolument, soit par rapport à une autre, il ne restera plus qu'une simple conception sans valeur logique, ou une proposition qu'il

faut examiner avant de l'admettre. Le même acte est nécessaire à la perception, qui peut n'être pour nous qu'une simple apparence tant que l'esprit ne l'a pas en lui-même reconnue pour vraie. C'est ainsi qu'il a existé des philosophes qui ont révoqué en doute la réalité des objets perçus, ou qui ont cru nécessaire de s'en convaincre par le raisonnement. L'assentiment est spontané ou réfléchi, libre ou nécessaire. Il est libre quand il n'est pas imposé par l'évidence, nécessaire quand je ne puis le refuser sans me mettre en contradiction avec moi-même. Les stoïciens sont les premiers, et peut-être les seuls philosophes de l'antiquité, qui aient donné au fait dont nous nous occupons une place importante dans la théorie de la connaissance: tout en admettant, avec l'école sensualiste, que la plupart de nos idées viennent du dehors, ils ne croyaient pas que les images purement sensibles (φαντασίαι) puissent être converties en connaissances réelles sans un acte spontané de l'esprit, qui n'est pas autre chose que l'assentiment (συγκατάθεσις).

ASSERTOIRE ou **ASSERTORIQUE** [assertorisch, de *asserere*]. Mot forgé par Kant pour désigner les jugements qui peuvent être l'objet d'une simple assertion à laquelle ne se joint aucune idée de nécessité. Leur place est entre les jugements *problématiques* et *apodictiques*. *Voyez* JUGEMENT.

ASSOCIATION DES IDÉES. Quand un voyageur parcourt les ruines d'Athènes, la campagne de Rome, les champs de Pharsale ou de Marathon, la vue de ces lieux illustres éveille dans son esprit le souvenir des grands hommes qui y ont vécu et des événements qui s'y sont passés. Lorsqu'un philosophe, un astronome ou un physicien entendent prononcer les noms de Descartes, de Copernic ou de Galilée, leur pensée aussitôt se reporte vers les découvertes qui sont dues à ces immortels génies. Le portrait d'un ami ou d'un parent que nous avons perdu a-t-il frappé nos regards, les vertus et l'affection de cette personne chérie se retracent dans notre âme et renouvellent la douleur que nous a causée sa perte. Quelquefois même, au milieu d'un entretien, un mot qui paraissait indifférent, une allusion détournée, suffisent pour provoquer le réveil soudain d'un sentiment ou d'une idée qui paraissaient endormis; et voilà pourquoi la mesure dans les paroles est le premier précepte de l'art de converser.

Ces exemples, que nous pourrions aisément multiplier, nous découvrent un des faits les plus curieux de l'esprit humain, une de ses lois les plus remarquables, la propriété dont jouissent nos pensées de s'appeler réciproquement. Cette propriété est connue sous le nom d'*association* ou de *liaison des idées;* à quelques égards, elle est dans l'ordre intellectuel ce que l'attraction est dans l'ordre matériel : de même que les corps s'attirent, les idées s'éveillent, et ce second phénomène ne paraît pas être moins général, ni avoir moins de portée que le premier.

Pour peu qu'on observe avec attention la manière dont une pensée est appelée par une autre, il devient évident que ce rappel n'est pas fortuit, comme il peut paraître à une vue distraite, mais qu'il tient aux rapports secrets des deux conceptions. Hobbes, cité par Dugald-Stewart (*Elém. de la Phil. de l'esprit hum.*, trad. de l'anglais par P. Prévost,

in-8°, t. 1, p. 162, Genève, 1808), nous en fournit un exemple remarquable. Il assistait un jour à une conversation sur les guerres civiles qui désolaient l'Angleterre, lorsqu'un des interlocuteurs demanda combien valait le denier romain. Cette question inattendue semblait amenée par un caprice du hasard, et parfaitement étrangère au sujet de l'entretien; mais, en y réfléchissant mieux, Hobbes ne tarda pas à découvrir ce qui l'avait suggérée. Par un progrès rapide et presque insaisissable, le mouvement de la conversation avait amené l'histoire de la trahison qui livra Charles Ier à ses ennemis; ce souvenir avait rappelé Jésus-Christ, également trahi par Judas, et la somme de trente deniers, prix de cette dernière trahison, s'était offerte alors comme d'elle-même à l'esprit de l'interlocuteur.

Souvent des rapports plus faciles à reconnaître, parce qu'ils sont plus directs, unissent entre elles nos idées. Comme le nombre en est infini, nous ne prétendons pas en donner une énumération complète; nous nous bornerons à citer les principaux, la durée, le lieu, la ressemblance, le contraste, les relations de la cause et de l'effet, du moyen et de la fin, du principe et de la conséquence, du signe et de la chose signifiée.

1°. Au point de vue de la durée, les événements sont simultanés ou successifs. Une association d'idées, fondée sur la simultanéité, est ce qui rend les synchronismes si commodes dans l'étude de l'histoire. Deux faits qui ont eu lieu à la même époque se lient dans notre esprit, et, dès que le souvenir de l'un nous a frappés, il suggère l'autre. César fait penser à Pompée, François Ier à Léon X, Louis XIV aux écrivains célèbres que son règne a produits. D'autres liaisons reposent sur un rapport de succession qui nous permet de parcourir tous les termes d'une longue série, pourvu qu'un seul nous soit présent. Notre mémoire peut ainsi descendre ou remonter le cours des événements qui remplissent les âges; elle peut de même conserver et reproduire une suite de mots dans l'ordre où ils s'étaient offerts à l'esprit, et ce qu'on nomme apprendre par cœur n'est pas autre chose.

2°. Que plusieurs objets soient contigus dans l'espace et n'en forment, pour ainsi dire, qu'un seul, ou bien qu'ils soient séparés et simplement voisins, leur relation locale en introduit une autre dans les idées qui y correspondent. Une contrée rappelle les contrées limitrophes; un paysage oublié cesse de l'être, lorsque nous nous sommes retracé un de ses points de vue. Là est tout le secret de la mémoire dite *locale*. Telle est aussi une des sources de la vive émotion que produit sur l'âme la vue des lieux illustres. Nous en avons donné plus haut des exemples qui nous permettent de ne pas insister.

3°. Le pouvoir de la ressemblance, comme élément de liaison entre les pensées, apparaît dans les arts, dont les chefs-d'œuvre, pure imitation d'un modèle absent ou d'une idée imaginaire, nous touchent comme fait la réalité. Ce même pouvoir est le principe de la métaphore et de l'allégorie, et en général de toutes les figures qui supposent un échange d'idées analogues. Il se retrouve même dans une foule de jeux de mots comme les équivoques, et principalement les pointes; une parité accidentelle de consonnance entre deux termes qui n'ont pas la même signification inspire ces saillies si chères aux esprits légers.

4°. Souvent on pense une chose, on en dit une autre qui y est con-

traire, et toutefois on est compris. Ainsi, dans Andromaque, Oreste rend grâce au ciel de son malheur, *qui passe son espérance*. Les poëtes ont donné aux Furies le nom d'*Euménides*, ou de bonnes déesses. La mer Noire, funeste aux navigateurs, était appelée chez les anciens *Pont-Euxin*, ou mer hospitalière. Ces antiphrases ou ironies, transition d'une idée à l'idée opposée, sont l'effet d'une association fondée sur le contraste. Les pensées contraires ont la propriété de s'éveiller mutuellement, comme les pensées qui se ressemblent; la nuit fait penser au jour, la santé à la maladie, l'esclavage à la liberté, la guerre à la paix, le bien au mal. Un fait aussi simple n'est ignoré de personne.

5°. La vie privée et la science ont de nombreux exemples de la manière dont nos idées peuvent s'unir d'après des rapports de cause et d'effet : ainsi, l'œuvre nous rappelle l'ouvrier, et réciproquement; ainsi, le père nous fait songer aux enfants, et les enfants à leur père. C'est par l'effet d'une relation analogue que le spectacle de l'univers excite dans l'âme le sentiment de la Divinité; on ne peut contempler un si merveilleux ouvrage, sans qu'aussitôt, par un progrès irrésistible, l'intelligence ne se reporte vers son auteur.

6°. Nos conjectures sur les intentions de nos semblables, les jugements criminels dans les cas de préméditation, la pratique des arts et de l'industrie, sont autant de preuves de la facilité avec laquelle on passe de la notion d'un but aux moyens propres à y conduire, et réciproquement. Un projet, avant d'être accompli, nous est révélé par les actes qui en préparent l'exécution; et si, par exemple, un inconnu a pénétré dans un appartement en forçant les portes, chacun présumera qu'il est venu pour voler. A la vérité, l'induction a beaucoup de part dans ces jugements, puisqu'elle en détermine le fait capital, qui est l'affirmation; mais ici l'affirmation a pour objet un rapport qui suppose lui-même deux termes. Or, qui met ces deux termes en présence, qui suggère que tel acte a tel but, et que telle fin peut s'obtenir par tels moyens, sinon l'association des idées?

7°. Pour apprécier le rôle et la fécondité des derniers rapports signalés, ceux du principe à la conséquence, du signe à la chose signifiée, il suffit d'une simple remarque : l'un est la condition du raisonnement, l'autre est la condition du langage. Que l'esprit cesse d'avoir ses idées unies de manière à découvrir facilement le particulier dans le général et le général dans le particulier; que devient la faculté de raisonner? Qu'il nous soit interdit d'aller, soit d'un sentiment ou d'une idée au mot qui les traduira, soit d'un signe quelconque aux secrètes pensées dont il est l'expression, que deviennent ce pouvoir de la parole et du geste, et l'art précieux de l'écriture?

Tous les éléments d'association que nous venons de parcourir, en avouant qu'ils ne sont pas les seuls, peuvent, selon Hume (*Essais philosophiques*, ess. III), être ramenés à trois principaux : la ressemblance, la contiguïté de temps ou de lieu et la causalité. Une remarque ingénieuse et plus solide peut-être, qui appartient à M. de Cardaillac (*Etud. élém. de Phil.*, in-8°, t. II, p. 217, Paris, 1830), c'est que la simultanéité est la condition commune de tous les autres rapports; en effet, deux idées ne peuvent s'unir par un lien quelconque, si elles ne nous ont été présentes toutes deux à la fois.

Comme toutes les facultés de l'esprit, l'association est soumise à l'influence de différentes causes qui en modifient profondément l'exercice et les lois. La première de ces causes est la constitution que chacun de nous a reçue de la nature. Unies par les liens du contraste et de l'analogie, les conceptions du poëte se traduisent, pour ainsi dire, à son insu en images et en métaphores; mais les pensées du mathématicien, fatalement disposées d'après des rapports de conséquence à principe, auraient toujours formé une suite régulière et savante, quand bien même il n'eût jamais étudié la géométrie. Il y a ainsi entre les esprits des différences originelles que toute la puissance de l'art et du travail ne peut ni expliquer ni entièrement abolir. Tous les hommes ont un penchant plus ou moins énergique qui les porte, dès le bas âge, à unir leurs idées d'une certaine manière de préférence à une autre, et c'est en partie de là que la variété des vocations provient.

La volonté exerce un empire moins absolu peut-être que l'organisation, mais aussi incontestable. Reid observe ingénieusement que nous en usons avec nos pensées comme un grand prince avec les courtisans qui se pressent en foule à son lever : il salue l'un, sourit à l'autre, adresse une question à un troisième; un quatrième est honoré d'une conversation particulière; le plus grand nombre s'en va comme il était venu : ainsi parmi les pensées qui s'offrent à nous, plusieurs nous échappent, mais nous retenons celles qu'il nous plaît de considérer, et nous les disposons dans l'ordre que nous jugeons le meilleur. Cet empire de la volonté est le fondement de la mnémotechnie, cet art de soulager la mémoire, qui consiste à unir nos connaissances aux objets les plus propres à nous les rappeler.

Enfin, parmi les éléments qui doivent entrer dans le fait de l'association, il faut encore placer la vivacité des impressions, leur durée, leur fréquence, l'époque plus ou moins lointaine où elles se sont produites. On ne voit pas sans horreur l'arme qui nous a privés d'un ami, ni les lieux témoins de sa mort : une arme différente et d'autres lieux ne touchent pas. Un jour qui a souvent ramené des malheurs, est dit néfaste : la veille et lendemain n'ont pas de nom.

Si l'association des idées est soumise à l'influence de la plupart des autres principes de notre nature, elle-même réagit avec force contre les causes qui la modifient, et exerce un empire secret et continuel sur l'esprit et sur le cœur de l'homme.

Parmi les liaisons qui peuvent s'établir entre nos pensées, plusieurs, accidentelles et irrégulières, se forment au hasard par un caprice de l'imagination. On peut citer entre autres celles que suggèrent la ressemblance, le contraste et les rapports de temps et de lieu. Ce sont elles qui font en partie le charme de la conversation, où elles répandent la variété, la grâce et l'enjouement. Tout entretien avec nos semblables deviendrait un labeur, si elles ne répandaient pas un peu de variété dans le cours ordinaire de nos conceptions. Toutefois, quand on les recherche plus qu'il ne convient, voici infailliblement ce qui arrive. Comme elles sont plus que toutes les autres indépendantes de la volonté, elles empêchent qu'on soit maître de ses pensées. Loin que l'esprit gouverne, il est gouverné. La vie intellectuelle se change en une sorte de rêverie incohérente, où brillent des saillies heureuses, quelques éclairs d'imagination,

mais qui flotte à l'aventure sans unité et sans règle. Le désordre des pensées réagit sur le caractère; les sentiments sont versatiles, la conduite légère et inconséquente; toutes les facultés, devenues rebelles au pouvoir volontaire, s'affaiblissent ou s'égarent.

Il est d'autres associations plus étroites et moins arbitraires qui supposent un effort systématique de l'attention, les liaisons fondées sur des rapports de cause à effet, de moyen à fin, de principe à conséquence. Celles-ci engendent à la longue la fatigue et l'ennui par je ne sais quelle uniformité désespérante; mais, d'un autre côté, lorsqu'elles sont passées en habitude, elles donnent à l'esprit et de l'empire sur lui-même et de la régularité. Il acquiert cette suite dans les idées et cette profondeur méthodique d'où résulte l'aptitude aux sciences. Le jugement étant droit, le caractère l'est aussi; l'enchaînement rigoureux dans les conceptions donne plus de poids à la conduite, plus de solidité aux sentiments; tout ce que l'esprit a gagné profite au cœur.

Outre cette influence générale sur l'intelligence et sur le caractère, l'association joue un rôle essentiel dans plusieurs phénomènes de la nature humaine. Elle est, sans contredit, je ne dirai pas seulement une des parties, mais la loi même et le principe créateur de la mémoire; car, en parcourant la variété infinie de nos souvenirs, on n'en trouverait pas un seul qui n'eût été éveillé par un autre souvenir ou par une perception présente. Elle explique aussi pourquoi on se rappelle plus volontiers les formes, les couleurs, les sons, ou bien un principe et la conséquence, une cause et ses effets; pourquoi la mémoire est présente, facile et fidèle chez les uns, lente et infidèle chez les autres : ces variétés, fondées sur la marche des conceptions ou sur la différence de leurs objets, dépendent des rapports que nous établissons entre nos pensées, et de la manière dont elles s'appellent.

S'il est vrai, comme on l'a répété mille fois, que l'imagination, alors même qu'elle s'écarte le plus de la réalité, ne crée pas au sens propre du mot, et se borne à combiner tantôt capricieusement, tantôt avec règle et mesure, des matériaux empruntés, il est bien clair, qu'à l'exemple de la mémoire, elle a son principe dans l'association. C'est la propriété qu'ont les idées de s'appeler et de s'unir, qui lui permet de les évoquer et de les assortir à son gré; qui met à la disposition du peintre tous les éléments de ses tableaux; qui amène en foule, sous la plume du poëte, les pensées bizarres ou sublimes; qui fournit au romancier tous les traits dont il compose les aventures fabuleuses de ses héros; qui même suggère au savant les hypothèses brillantes et les utiles découvertes.

Puisque l'association est un des éléments du pouvoir d'imaginer, elle doit se retrouver nécessairement dans tous les faits qui dépendent plus ou moins de ce pouvoir, comme le fait de la rêverie, la folie, les songes. Ce n'est pas ici le lieu de décrire ces divers phénomènes, dont chacun exigerait une étude approfondie et des développements étendus. Il suffit de faire observer qu'à part leurs différences profondes, à part les causes qui peuvent directement les produire, ils ne sont à bien prendre que des suites de pensées formées par association.

Comme dernier exemple du pouvoir de l'association, nous indiquerons la plupart de nos penchants secondaires. Que l'homme désire la vérité, la puissance, l'union avec ses semblables, la dignité de ces biens qui

sont des éléments de sa destinée, en motive la recherche ou la rend nécessaire. Mais la possession des richesses, objet des convoitises de l'avare, ne compte pas entre les fins de notre nature; elles ne valent que par les idées qu'on y attache, comme signes des biens véritables, ou comme moyens de les obtenir. Pourquoi cet amour que nous ressentons pour la terre de la patrie? Parce que nous y sommes nés, que nous y fûmes élevés, et qu'elle renferme tout ce qui nous est cher, nos parents, nos amis, nos bienfaiteurs, les objets de notre culte et de notre amour. Ces souvenirs de l'enfance, de la famille et de la religion, éveillés par le sol natal, émeuvent doucement l'âme, et communiquent leur attrait à un coin de terre isolé à la surface du globe. Combien d'antipathies et d'affections étrangères à la nature ont ainsi pour cause un rapport souvent fortuit entre deux idées!

Ce n'est pas ici le lieu de faire la critique des systèmes qui expliquent, par l'association des idées, quelques-uns des principes fondamentaux de la raison : par exemple celui de Hume qui veut, par ce moyen, rendre compte du principe de causalité; nous nous contenterons d'apprécier en peu de mots l'opinion de Reid et de quelques autres philosophes qui ont cru pouvoir faire rentrer l'association des idées dans l'habitude. Si, comme le soutient M. de Cardaillac, partisan de cette opinion (*Etud. élém. de Phil.*, t. II, p. 121), l'habitude est la propriété qu'ont les phénomènes intérieurs de s'appeler l'un l'autre, l'association des idées y rentre indubitablement. Mais le mot habitude a un sens plus ordinaire dans la langue philosophique, où il désigne, en général, une disposition produite dans l'âme par la répétition fréquente des mêmes actes. Or, nous voyons bien comment des liaisons d'idées, qui se sont souvent répétées, se formeront à l'avenir plus facilement, et, devenues, pour ainsi dire, une seconde nature, changeront notre caractère et la tournure de notre esprit; mais la propriété en vertu de laquelle elles ont eu lieu une première fois, nous paraît un fait parfaitement distinct et indépendant de l'habitude. Le pouvoir de celle-ci peut la fortifier, mais il ne le crée pas plus qu'il n'en découle. En un mot, l'association des idées nous paraît une loi primitive et irrésistible de l'esprit humain, un fait duquel tous les faits psychologiques ne dépendent pas, mais qui en explique un fort grand nombre.

L'association des idées est au nombre des phénomènes intellectuels qui ont été le plus anciennement observés, comme le prouvent quelques mots d'Aristote, au chapitre deuxième de son traité *de la Réminiscence;* mais elle n'a été l'objet d'une étude approfondie que dans les temps modernes. Sans parler de Hobbes, qui s'y arrête seulement par occasion, la liste des philosophes qui s'en sont occupés sérieusement, est fort considérable. Nous citerons seulement : Locke, *Essai sur l'Entendement humain*, liv. II, c. 23. — Hume, *Essais philosophiques*, ess. III. — Hartley, *Observations on man*, 2 vol. in-8°, Lond., 1749. — Reid, *Essais sur les Fac. intell.*, t. IV, ess. IV. — Dugald Stewart, *Elém. de la Phil. de l'esprit humain*, t. II, c. 5, p. 1 et suiv. de la traduct. franç. citée plus haut. — Thomas Brown, *Lectures on the Philosophy of the human mind*, 4 vol. in-8°, Edimb., 1827, lect. XXXIII et sq. — de Cardaillac, *Etudes élémentaires de Philosophie*, t. II, édition citée. — Damiron, *Psychologie*, in-8°, Paris, 1837, t. I, p. 196.

AST (Frédéric), né à Gotha en 1778, fit ses études et prit ses grades à l'Université d'Iéna, où il ouvrit un enseignement particulier. Il professa ensuite successivement à Landshut et à Munich. Il s'attacha particulièrement à la philosophie de Schelling, qu'il développa avec talent, surtout dans ses applications à la théorie de l'art. C'était un esprit ingénieux et doué d'imagination. Son ouvrage sur la vie et les écrits de Platon révèle de l'érudition et un sentiment vrai de l'antiquité; mais il s'abandonne aux conjectures et aux hypothèses les plus hardies. C'est ainsi qu'il regarde comme apocryphes plusieurs dialogues de Platon, dont l'authenticité est le mieux établie, le *Premier Alcibiade*, le *Ménon*, les *Lois*, etc. Ses ouvrages sur l'esthétique ont le défaut de ne renfermer guère que des généralités ; ce sont des cadres et des esquisses. Les divisions et les classifications sont souvent arbitraires; cependant on trouve çà et là des vues originales, des critiques ingénieuses et fines. Le style ne manque pas de richesse et d'éclat. Les principaux ouvrages d'Ast sont les suivants : *Système de la Science de l'art*, in-8°, Leipzig, 1806; — *Manuel d'Esthétique*, in-8°, Leipzig, 1805 ; — *Esquisse des principes de l'Esthétique*, in-8°, Landshut, 1807 ; — *Esquisse de l'Esthétique*, in-8°, *ib.*, 1813 ; — *Principes fondamentaux de la Philosophie*, in-8°, *ib.*, 1807, 1809 ; — *Esquisse générale de l'histoire de la Philosophie*, in-8°, *ib.*, 1807 ; — *Époques principales de l'histoire de la Philosophie*, in-8°, *ib.*, 1829 ; — *Sur la vie et les écrits de Platon*, in-8°, Leipzig, 1816. Tous ces ouvrages sont écrits en allemand.

ATHÉISME [de *ἀ privatif* et de Θεός, *Dieu*]. On appelle ainsi l'opinion des athées ou de ceux qui nient l'existence de Dieu. Il n'entre pas dans notre plan de donner ici, soit une réfutation, soit une histoire proprement dite de cette opinion : on la réfute par la démonstration même de l'existence de Dieu, et par un examen approfondi de la nature de l'homme, par la distinction de l'âme et du corps, par une analyse exacte des principes de la raison, en un mot, par l'ensemble des doctrines enseignées dans ce recueil ; et quant à faire de l'athéisme l'objet d'une histoire tout à fait distincte de celle des autres systèmes, cela est impossible ; car l'athéisme n'est pas un système, mais une simple négation, conséquence immédiate et inévitable de certains principes positifs. On n'est pas athée parce qu'on a voulu l'être, parce qu'on a posé en principe qu'il n'y a pas de Dieu; mais parce qu'on attribue à la matière la pensée, la vie, le mouvement, ou tout au moins une existence absolue ; parce qu'on affirme que ce monde a pu être une combinaison du hasard, ou par l'effet de telle autre hypothèse où l'on croit pouvoir se passer, dans l'explication des phénomènes de la nature, de l'intervention d'une cause intelligente, antérieure et supérieure au monde. Nous nous bornerons donc à déterminer les vrais caractères de l'athéisme et les limites dans lesquelles se renferme son existence. Nous remonterons ensuite à ses causes, aux principes qui l'ont mis au jour et dont il ne peut être séparé que par une grossière contradiction ; ce qui nous conduira naturellement à indiquer les principales formes sous lesquelles il s'est montré dans l'histoire. Enfin, nous le considérerons dans ses conséquences pratiques ou dans ses rapports avec la morale et avec la société.

Aucune accusation n'a été plus prodiguée que celle d'athéisme. Il

suffisait autrefois, pour en être atteint, de ne point partager, si grossières, et même si impies qu'elles pussent être, les opinions dominantes, les croyances officielles d'une époque. Socrate, le premier apôtre dans la Grèce païenne d'un Dieu unique, pur esprit, législateur suprême et providence du monde, a été condamné à mort comme athée. Avant lui Anaxagore, après lui Aristote furent sur le point de subir le même sort, et sans doute Platon lui-même n'eût pas été plus heureux s'il n'avait pas quelquefois abrité la vérité sous le manteau de la fable. L'exemple de l'antiquité fut perdu pour les temps modernes. Sans parler de Vanini et de Jordano Bruno, qui éveilleraient des souvenirs trop amers, nous rappellerons que Descartes a été lui aussi accusé d'athéisme. Et pourquoi cela? pour s'être écarté d'Aristote, qui avait subi avant lui la même accusation. Un contemporain, un ami de Descartes, le P. Mersenne, comptait de son temps, dans la seule ville de Paris, jusqu'à cinquante mille athées. Ce fut ensuite le tour de ceux qui abandonnèrent le cartésianisme, ou qui le comprirent à leur manière. Spinoza, Locke, Kant, Fichte entendirent successivement cet éternel cri de guerre, jusqu'à ce que, le trouvant trop suranné, on lui substitua un jour le grand mot de panthéisme. Cependant il ne faut pas que, par un excès contraire, nous regardions l'athéisme comme une chimère qui n'a existé nulle part. Cette funeste maladie de l'esprit humain n'est que trop réelle; elle date de fort loin, et les efforts réunis de la religion et de la science ne sont pas parvenus encore à la faire disparaître. Mais où commence-t-elle? où finit-elle? et quels en sont les symptômes?

L'homme ne pouvant jamais comprendre l'infini dans l'ensemble de ses perfections, il faut laisser le nom d'athée, non pas à celui qui a une idée incomplète de la nature divine, mais à celui qui la nie entièrement et qui sait qu'il la nie. Le polythéisme, le culte des astres étaient des religions fort grossières, mais non l'absence de toute religion et de toute connaissance de Dieu. La même règle doit être appliquée aux systèmes philosophiques. Or, la nature divine se présente à notre intelligence sous deux points de vue principaux: sous un point de vue métaphysique, comme la cause première, comme la raison des choses, comme la source de toute existence, ou du moins comme le moteur suprême; et sous un point de vue moral, comme la source du bien et du beau, comme le législateur des êtres libres, doué lui-même de conscience et de liberté, enfin comme le modèle de toute perfection, auquel l'homme et l'humanité tout entière doivent s'efforcer de ressembler autant que le permettent les conditions de leur existence. Dans la réalité, c'est-à-dire dans l'essence même de Dieu, et dans le fond constitutif de notre raison, ces deux ordres d'idées sont inséparables; mais dans un système ou dans une croyance religieuse, l'un ou l'autre suffira pour écarter l'athéisme; car l'un et l'autre nous transportent au delà des bornes de ce monde, au delà de toute expérience possible, dans le champ de l'invisible et de l'infini. En effet, nier Dieu n'est-ce pas se renfermer dans la sphère des existences finies, dont l'expérience seule peut nous donner connaissance? N'est-ce pas s'en tenir à ce qui paraît, c'est-à-dire à la matière et aux phénomènes qui lui sont propres, sans rechercher ce qui est, sans élever ses regards vers quelque puissance antérieure ou supérieure à la matière? Sitôt, au contraire, que l'on

franchit ce cercle étroit, c'est Dieu que l'on rencontre ou l'un de ses attributs, c'est-à-dire, de quelque nom qu'on l'appelle, l'essence divine considérée sous l'une de ses faces et dans l'un de ses rapports avec nous; car il n'existe rien et notre intelligence ne peut rien concevoir que Dieu et la création, que le fini et l'infini. Ainsi, pour conserver l'exemple que nous avons cité plus haut, le Sabéen qui adore dans le soleil le maître et le suprême ordonnateur du monde, lui attribue certainement de la puissance, de l'intelligence et de la bonté; autrement, pourquoi lui adresserait-il des prières et des actions de grâces? Or les qualités que l'idolâtrie rapporte au soleil ne diffèrent que dans une certaine mesure des attributs avec lesquels la raison nous représente la nature divine; elles répondent au même besoin de l'intelligence et du sentiment; celui de chercher au-dessus de nous, et de tous les objets périssables qui nous entourent, un principe d'existence plus réel et plus propre à nous rendre compte des merveilles de la nature. Seulement ces idées de bonté, d'intelligence, de force, d'éternité, que le philosophe conçoit en elles-mêmes comme la suprême réalité, comme l'essence véritable du souverain Etre, l'homme enfant veut les voir revêtues d'une formes ensible, et naturellement il choisit d'abord la plus éclatante, celle qui offre d'abord à ses yeux étonnés le spectacle le plus extraordinaire.

Mais quoi! les systèmes de philosophie doivent-ils rester exclus de cette justice qui n'a jamais été refusée à la plus grossière idolâtrie? On reconnaîtrait l'idée de Dieu dans le culte des astres, et l'on ne trouverait rien de pareil dans le système de Spinoza? Les termes dans lesquels nous parlons ailleurs de ce philosophe (*Voyez* l'article Spinoza), prouvent suffisamment combien nous sommes éloignés de ses doctrines. Mais, quelque distance qui nous sépare de ce noble génie, il nous est impossible d'accepter pour lui cette banale accusation d'athéisme, adressée indistinctement à tous les systèmes nouveaux. L'on n'est pas un athée lorsqu'on croit à une substance absolue, éternelle, infinie, ayant pour attributs essentiels et également infinis, non la matière, qui n'est qu'un mode fugitif de l'étendue, mais l'étendue elle-même, l'étendue intelligible et la pensée. L'on n'est pas un athée quand on enseigne, et, ce qui mieux encore, lorsqu'on pratique la morale la plus élevée et la plus austère, lorsqu'on reconnaît pour souverain bien et pour fin dernière de nos actions la connaissance et l'amour de Dieu. *Hoc idea Dei dictat, Deum summum esse nostrum bonum, sive Dei cognitionem et amorem finem esse ultimum, ad quem omnes actiones nostræ sunt dirigendæ* (*Tract. Theol. pol.,* c. 4). Quels que soient les rapports établis par Spinoza entre Dieu et le monde, il nous élève au-dessus du monde, je veux dire au-dessus du contingent, du fini, de la matière et de ses modes périssables, en nous parlant d'une substance infinie, douée de pensée et d'intelligence. Nous n'en dirons pas autant des systèmes de Hobbes et d'Epicure. Là, quoique le nom de Dieu y soit conservé, l'athéisme coule à pleins bords. En effet, à commencer par Epicure, quelle part reste-t-il à faire à la puissance suprême, quand l'atome et le vide, c'est-à-dire quand la matière seule a suffi à tout produire, même l'intelligence? Quel degré d'existence peut-on accorder à ces dieux relégués dans le vide, sans action sur le monde, vains fantômes qui ne sont ni corps ni esprit, et dont la seule attribution est un

éternel repos? Il est évident, comme les anciens eux-mêmes l'avaient déjà remarqué, que leur fonction réelle était de protéger le philosophe contre la haine de la multitude. L'athéisme de Hobbes n'est pas moins visible sous le voile transparent qui la couvre; car, laissant au pouvoir politique le soin de prescrire ce qu'il faut penser de Dieu et de la vie à venir, il ôte à ces deux croyances toute valeur réelle, il en fait un instrument de domination à l'usage du despotisme, et destiné à l'agrandir de toute la puissance que les idées religieuses exercent sur les hommes. D'ailleurs, Hobbes est franchement matérialiste comme le philosophe grec dont nous avons parlé tout à l'heure; il regarde comme une contradiction l'idée d'un pur esprit, ne reconnaît pas d'autres causes dans l'univers que le mouvement et des moteurs matériels; et quant à Dieu, il n'est pour nous que l'idéal du pouvoir; sa justice même ne signifie que sa toute-puissance; tous les autres attributs que nous croyons lui donner ont un sens purement négatif, à savoir : qu'il est incompréhensible pour nous.

Nous n'admettons pas, avec certains philosophes, qu'il y ait des athées par ignorance, c'est-à-dire que l'idée de Dieu soit complétement absente chez certains peuples ou chez certains hommes doués d'ailleurs d'une intelligence ordinaire, et libres de faire usage de toutes leurs facultés. Les récits de quelques obscurs voyageurs, seules preuves qu'on ait alléguées en faveur de cette opinion, ne sauraient prévaloir contre l'histoire du genre humain et contre l'observation directe de la conscience. Or, l'histoire nous atteste que les institutions religieuses sont aussi anciennes que l'humanité, et la conscience nous montre l'idée de Dieu, le sentiment de la présence, l'amour et la crainte de l'infini se mêlant à toutes nos autres idées, à tous nos autres sentiments. L'athéisme, comme toute négation, suppose toujours une lutte dans la pensée ou un effort de réflexion pour remonter aux principes des choses : par conséquent, il n'a pu commencer qu'avec l'histoire de la philosophie; il est le résultat d'une réaction naturelle de l'esprit philosophique contre les grossières superstitions du paganisme. Mais, comme nous l'avons déjà dit, l'athéisme n'a point d'existence par lui-même; il n'est que la conséquence plus ou moins directe de certains principes erronés, de certains systèmes incompatibles avec l'idée de Dieu. Les systèmes qui présentent ce caractère ne sont qu'au nombre de deux : le matérialisme et le sensualisme. Sans doute il existe entre ces deux doctrines une dépendance très-étroite; cependant il n'est pas permis de les confondre : le matérialisme, essayant de démontrer que tous les êtres et tous les phénomènes de ce monde ont leur origine ou leurs éléments constitutifs dans la matière, se place évidemment en dehors de la conscience, et se montre beaucoup plus occupé des objets de la connaissance que de la connaissance elle-même : c'est tout le contraire dans la doctrine sensualiste; car ce qui l'occupe d'abord, ce qui l'occupe avant tout, et quelquefois d'une manière exclusive, c'est un phénomène psychologique, c'est la sensation par laquelle elle prétend nous expliquer toutes nos idées et toutes nos connaissances. Il arrive de là que le partisan de ce dernier système se croit beaucoup plus éloigné de l'athéisme que le matérialiste; et quelquefois, en effet, il parvient à s'y soustraire par une heureuse inconséquence, ou en restant dans les limites du scep-

ticisme. De ce que, à tort ou à raison, je ne trouve dans mon intelligence que les notions originaires de la sensation, il ne s'ensuit pas immédiatement qu'il n'existe hors de moi que des objets sensibles ou matériels; car, au point de vue où je me suis placé, les idées dont je me vois en possession, c'est-à-dire les idées que me fournit l'expérience, ne sont pas nécessairement la mesure ou l'expression exacte et complète de l'existence; il peut y avoir des êtres qui ne correspondent à aucune donnée de mon intelligence et, par conséquent, tout différents de ceux que je comprends et que je perçois. Admettez avec cela une révélation, un témoignage extraordinaire auquel j'accorde la puissance de changer cette supposition en certitude, et vous aurez toute la doctrine de Gassendi, demeuré chrétien sincère, en même temps qu'il admirait Hobbes et qu'il ressuscitait Épicure. Si, au contraire, je commence par me prononcer sur ce qui est, si j'affirme d'abord que rien n'existe que la matière et les propriétés, la question est tranchée sans ressource.

Est-il vrai que l'athéisme, comme on le répète si souvent, soit aussi renfermé, au moins implicitement, dans le panthéisme? Pour répondre à cette question, il faut savoir d'abord ce que l'on entend par panthéisme. Veut-on dire qu'il n'y a pas d'autre Dieu, qu'il n'existe pas autre chose que la somme des objets et toute la série des phénomènes qui composent le monde? Alors évidemment on sera athée; mais à quel titre? A titre de matérialiste et de sensualiste; car, ôter à l'infini toute réalité pour en faire une simple abstraction ou la somme des objets finis, c'est l'application de la théorie de Locke sur la nature et l'origine de nos idées; c'est le sensualisme. D'un autre côté, ne reconnaître aucune réalité substantielle en dehors du monde, visible ou distincte des objets matériels, c'est regarder la matière comme la substance unique des choses, c'est, en un mot, le matérialisme. Veut-on affirmer, au contraire, que Dieu seul existe, c'est-à-dire une substance véritablement infinie, indivisible, éternelle, renfermant dans son sein le principe de toute vie, de toute perfection, de toute intelligence, et que tout le reste n'est qu'une ombre ou un mode fugitif de cette existence absolue? On pourra alors se tromper gravement au sujet de la liberté, de la personnalité humaine et des rapports de l'âme avec le corps; mais assurément, comme nous l'avons déjà démontré pour Spinoza, on ne pourra pas être accusé d'athéisme. Quoiqu'au fond toujours le même, l'athéisme, ainsi que les deux systèmes qui le portent dans leur sein, change souvent de forme, suivant qu'on lui oppose une idée de Dieu plus ou moins complète. Dans l'antiquité, quand l'idée de Dieu ne se montrait encore que dans les rêves de la mythologie, quand elle n'était que la personnification poétique des éléments ou des forces de la nature, la physique la plus grossière suffisait pour la compromettre; aussi les physiciens de cette époque, c'est-à-dire les philosophes de l'école ionienne et les inventeurs de l'école atomistique, ont-ils tous, à l'exception d'Anaxagoras, essayé d'expliquer la formation du monde par les seules propriétés de la matière. L'unique différence qui les sépare, c'est que les uns, comme Thalès, Anaximène, Héraclite, font naître toutes choses des transformations diverses d'un seul élément; les autres, comme Leucippe et Démocrite, ont recours au mouvement et aux atomes. Des athées déclarés, poursuivis comme tels par leurs contemporains,

sortirent également de ces deux écoles : à la première se rattache le célèbre sophiste Protagoras ; à la seconde, Diagoras de Délos, le premier, je crois, qui reçut le nom d'athée. Un peu plus tard, ce n'est plus seulement au nom de la physique que l'athéisme entreprend de s'établir dans les esprits ; il veut aussi avoir pour lui la philosophie morale et se montrer d'accord avec la nature intérieure de l'homme. C'est ainsi qu'il se produit dans l'école cyrénaïque, qui ne reconnaît chez l'homme d'autres principes d'action que les instincts les plus matériels, que les sensations les plus immédiates, les plus grossières, et qui a donné naissance à deux athées fameux, Théodore et Evhémère. Enfin, après les deux vastes systèmes de Platon et d'Aristote, l'athéisme dut prendre également une forme plus large, plus élevée, autant que l'élévation est dans sa nature, et, si je puis m'exprimer ainsi, plus métaphysique. Ce changement a été opéré par Straton de Lampsaque, disciple égaré de l'école péripatéticienne. En effet, repoussant la physique purement mécanique de Démocrite, Straton reconnaissait dans la matière une force organisatrice, mais sans intelligence, une vie intérieure sans conscience ni sentiment, qui devait donner à tous les êtres et les formes et les facultés que nous observons en eux. Cette force aveugle recevait de lui le nom de nature, et la nature remplaçait à ses yeux la puissance divine (*Omnem vim divinam in natura sitam esse.* Cic., *de Nat. deor.*, lib. I, c. 13). Épicure, dont l'athéisme a été suffisamment établi, était le contemporain de Straton et le servile imitateur de Démocrite. Tout son mérite est d'avoir épuré et développé avec beaucoup d'art la morale qui découle de cette manière de comprendre la nature des choses. A partir de cette époque, l'étude de la nature humaine se substituant de plus en plus aux hypothèses générales, l'athéisme prend un caractère moins dogmatique, moins tranchant, et se rattache ordinairement à une psychologie sensualiste. C'est ainsi qu'il s'offre à nous chez les modernes, même dans Hobbes, dont le matérialisme n'est guère que la conséquence d'une analyse incomplète de la théorie nominaliste de l'intelligence humaine. Mais à cette influence il faut en ajouter une autre toute négative ; je veux parler de cet esprit d'hostilité qui se manifesta à la fin du XVII[e] et dans tout le cours du XVIII[e] siècle contre les dogmes de la religion positive. Et cet esprit à son tour ne doit pas être isolé des passions d'un autre ordre qui ont amené la rénovation de la société tout entière. Ce mouvement une fois accompli, l'athéisme devient de plus en plus rare, et l'on peut dire qu'aujourd'hui, s'il en reste encore des traces dans quelques autres sciences, il a disparu à peu près complétement de la philosophie. Les progrès d'une saine psychologie en rendront le retour à jamais impossible ; car c'est par une observation exacte de toutes les facultés humaines que l'on rencontre en soi tous les éléments de la connaissance de Dieu, et que l'on aperçoit le vice radical des deux systèmes dont l'athéisme est la conséquence. Sans doute il y aura toujours à côté de l'idée de Dieu des mystères impénétrables, des difficultés invincibles pour la science ; mais, de ce que nous ne savons pas tout, il n'en résulte pas que nous ne savons rien ; de ce que nous ne voyons pas tous les rapports qui lient les deux termes, le fini et l'infini, on n'en peut pas conclure que les termes eux-mêmes n'existent pas.

On a dépassé, et par là même on a compromis la vérité, quand on a

prétendu que l'athéisme conduisait nécessairement à tous les désordres et à tous les crimes. Considéré individuellement, l'athée peut trouver, dans son intérêt même, la seule règle de conduite à laquelle il puisse s'arrêter, un contre-poids suffisant à ses passions; mais la société ne saurait se contenter ni d'un tel mobile, ni d'un tel frein. En fait d'intérêt, un autre n'a rien à me prescrire; chacun juge de ce qui lui est utile d'après sa position, d'après ses moyens d'agir, et surtout d'après ses passions. Et quand on parviendrait, avec ce faible ressort, à empêcher le mal, jamais on ne ferait naître l'amour du bien; car le bien n'est qu'une abstraction, un mot vide de sens, s'il n'est pas confondu avec l'idée même de Dieu.

Il existe sur l'athéisme plusieurs traités spéciaux dont nous donnons ici les titres : Pritius, *Dissert. de Atheismo in se fœdo et humano generi noxio*, in-4°, Leipzig, 1695. — Grapius, *an Atheismus necessario ducat ad corruptionem morum*, in-4°, Rostock, 1697. — Abicht, *de Damno Atheismi in republica*, in-8°, Leipzig, 1703.—Buddeus, *Thes. de Atheismo et Superstitione*, in-8°, Iena, 1717.—*Stultitia et irrationabilitas Atheismi*, par Jablonski, in-8°, Magdeb., 1696. — Leclerc, dans la *Bibliothèque choisie*, *Histoire des systèmes des anciens athées.* — Müller, *Atheismus devictus*, in-8°, Hamb., 1672.—Theoph. Spizelii *Scrutinium Atheismi historico-theologicum*, in-8°, Augsb., 1663. — Heidenreich, *Lettres sur l'Athéisme*, in-8°, Leipzig, 1796 (all.). — Reimmann, *Historia Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum, etc.*, in-8°, Hildesh., 1725.—Sylvain Maréchal, *Dictionnaire des Athées*, in-8°, Paris, 1799.

ATHÉNAGORAS d'Athènes florissait vers le milieu du IIe siècle de l'ère chrétienne, et fut d'abord un zélé disciple de Platon, dont il a longtemps enseigné la philosophie dans son pays natal. S'étant converti au christianisme, il essaya de concilier dans son esprit les principes de sa foi nouvelle avec les doctrines de son premier maître. Ce mélange fait le principal caractère des deux ouvrages que nous avons conservés de lui, une apologie des chrétiens adressée à l'empereur Marc Aurèle et à son fils Commode, et un traité de la résurrection des morts, *Athenagoræ legatio pro christianis, et de Resurrectione mortuorum liber, græc. et lat., ed. Adam Rechenberg*, 2 vol. in-8°, Leipzig, 1684.—Une seconde édition en a paru à Oxford, en 1706, publiée par Ed. Dechair. *Voyez* aussi Brucker, *Hist. crit. de la Phil.*, c. 3, et toutes les histoires ecclésiastiques. Du reste, Athénagoras est très-rarement cité par les auteurs un peu anciens.

ATHÉNODORE de Soli [*Athenodorus Solensis*], philosophe stoïcien dont on ne sait absolument rien, sinon qu'il a été disciple immédiat de Zénon, le fondateur du stoïcisme.

ATHÉNODORE de Tarse [*Athenodorus Tarsensis*]. Il a existé deux philosophes de ce nom, tous deux attachés à l'école stoïcienne. L'un, surnommé Cordylion, était le contemporain et l'ami de Caton le Jeune. Il était placé à la tête de la fameuse bibliothèque de Pergame, et l'on raconte de lui (Diogène Laërce, liv. VII) que, dans un accès de zèle pour l'honneur de l'école dont il faisait partie, il essaya d'effacer des livres stoïciens tout ce qui ne lui semblait pas absolument irrépro-

chable ; mais cette supercherie ne tarda pas à être découverte, et l'on rétablit les passages supprimés. — L'autre Athénodore est plus récent. Il porte le surnom de Cananites et a donné des leçons à l'empereur Auguste, sur qui il a exercé, dit-on, une salutaire influence. Il a publié plusieurs écrits qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Voyez *Recherches sur la vie et les ouvrages d'Athénodore*, par M. l'abbé Sevin (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XIII). — Hoffmanni *Dissert. de Athenodoro Tarsensi, philosopho stoïco*, in-4°, Leipzig, 1732.

ATOMISME [PHILOSOPHIE ATOMISTIQUE OU CORPUSCULAIRE]. On comprend sous ce titre général tous les systèmes qui se fondent en totalité ou en partie sur l'hypothèse des atomes. Quoique nous ayons consacré dans ce recueil une place séparée à chacun de ces systèmes, nous avons jugé utile de les examiner dans leur ensemble, dans leur commune destinée, et de suivre dans toutes ses transformations le principe qui fait leur ressemblance.

Réfléchissant que la division des corps ne peut être illimitée, bien que cette limite échappe entièrement à l'expérience, on s'est représenté la matière comme la réunion d'un nombre infini d'éléments indécomposables et invisibles, qui, par leur disposition, la diversité de leurs formes et de leurs mouvements, nous rendent compte des phénomènes de la nature. Voilà l'atomisme dans sa base. Mais, la base une fois trouvée, l'hypothèse une fois admise dans sa plus haute généralité, il restait encore à en faire l'application, à en fixer les limites, à déterminer la nature même de ces principes matériels que l'intelligence seule devait concevoir. L'univers tout entier et toutes les formes de l'existence peuvent-ils s'expliquer par les seuls atomes? ou faut-il admettre encore un autre principe, par exemple une substance intelligente et essentiellement active? Les atomes existent-ils de toute éternité, ou bien faut-il les considérer comme des existences contingentes, œuvre d'une cause vraiment nécessaire? Enfin, les atomes sont-ils aussi variés dans leurs espèces que les corps et, en général, que les êtres dont ils forment la substance? ou n'ont-ils tous qu'une même essence et une même nature? Les solutions qu'on a données à toutes ces questions sont très-diverses, et constituent, provoquées comme elles le sont les unes par les autres, l'histoire même de la philosophie atomistique.

La doctrine des atomes n'a pas pris naissance dans la Grèce, comme on le croit généralement; elle est plus ancienne que la philosophie grecque et appartient à l'Orient. Posidonius, à ce que nous assurent Strabon (liv. XVI) et Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*), en faisait honneur à un Sidonien appelé Moschus, qu'il affirme avoir vécu avant la guerre de Troie. Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore*, nous assure qu'il a connu les successeurs de ce même Moschus. Mais aucun n'a pu nous dire en quoi précisément consistait son système, ni s'il était d'accord ou en opposition avec le dogme fondamental de toute religion. La doctrine des atomes a été trouvée aussi dans l'Inde, où elle prend un caractère plus précis et plus net. Elle fait partie du système philosophique appelé *vaiséchika* et n'exclut pas l'existence du principe spirituel; car elle ne rend compte que de la composition et des phénomènes de la matière. Kanada, l'auteur de ce système, reconnaît

expressément une âme distincte du corps, siége de l'intelligence et du sentiment, et une intelligence infinie distincte du monde. Mais il ne peut croire que la divisibilité de la matière soit sans bornes. Si chaque corps, dit-il, était composé d'un nombre infini de parties, il n'y aurait aucune différence de grandeur entre un grain de moutarde et une montagne, entre un moucheron et un éléphant; car l'infini est égal à l'infini. Nous sommes donc obligés de considérer la matière, en général, comme un composé de particules indivisibles, par conséquent indestructibles et éternelles : tels sont les atomes. Les atomes ne tombent pas sous nos sens, autrement ils ne seraient pas de vrais principes; mais, comme tout ce qui affecte nos organes, ils seraient sujets au changement et à la destruction. Ainsi, la plus petite partie de matière que notre œil puisse saisir dans un rayon de lumière, n'est encore qu'un composé ou un agrégat de parties plus simples. Chacun des grands éléments de la nature comprend des atomes d'une espèce particulière, ayant toutes les propriétés des corps qui en sont formés : il y a donc des atomes terrestres, aqueux, aériens, lumineux, et d'autres qui appartiennent à l'éther. Ce n'est pas le hasard qui les réunit lorsqu'ils donnent naissance aux corps composés, ce n'est pas non plus le hasard qui les sépare à la dissolution de ces mêmes corps; ils suivent, au contraire, une progression invariable. La première combinaison est binaire ou ne comprend que deux atomes; la seconde se compose de trois atomes doubles ou molécules binaires. Quatre molécules de cette dernière espèce, c'est-à-dire quatre agrégats dont chacun se compose de trois atomes doubles, forment la quatrième combinaison, et ainsi de suite. La dissolution des corps suit la progression inverse.

Lorsqu'on songe que ce système est à peu près le même que celui d'Anaxagore; quand on se rappelle que, d'après une tradition fort ancienne et très-répandue, Démocrite, l'auteur présumé de la philosophie atomistique, a été chercher en Orient, même dans l'Inde, les éléments de sa vaste érudition; quand on pense enfin que Pythagore a été, lui aussi, selon l'opinion commune, dans ces antiques régions, et qu'il n'y a pas un abîme entre ces atomes invisibles et l'idée des monades; alors il est absolument impossible de laisser à la Grèce le mérite de l'invention. Un disciple de Pythagore, Ecphante de Syracuse, regardait positivement la théorie des monades comme un emprunt fait à la philosophie atomistique (Stob., *Ecl.* I), et la manière dont le philosophe de Samos expliquait la génération des corps offre aussi quelque ressemblance avec la progression géométrique sur laquelle se fonde la doctrine indienne. Un autre pythagoricien, ou du moins un homme profondément imbu des idées de cette école, Empédocle, a fondé toute sa physique sur la théorie des atomes, à laquelle il ajoute, comme le philosophe indien, la distinction vulgaire des quatre éléments et la croyance à un principe spirituel, cause première du mouvement, de l'ordre et de la vie. Ce principe, c'est l'*amour*, qui, selon lui, vivifie et pénètre toutes les parties du sphérus, c'est-à-dire de l'univers considéré comme un seul et même être. A côté, ou plutôt au-dessous de l'amour, il reconnaît encore un principe de dissolution, ou, comme nous dirions aujourd'hui, une force répulsive qui désunit et sépare ce que l'amour a rassemblé selon les lois de l'harmonie. Anaxagore est à

peu près dans le même cas ; car, lui aussi, il reconnaît deux principes également éternels, également nécessaires à la formation du monde : l'un est le principe moteur, la force intelligente, la substance spirituelle, sans laquelle tout serait plongé dans l'inertie et dans le chaos ; l'autre, c'est la matière, composée elle-même d'un nombre infini d'éléments indécomposables, invisibles dans l'état d'isolement et d'abord réunis en une masse confuse, jusqu'à ce que l'intelligence vînt les séparer. Ces éléments qui, dans le système d'Anaxagore, portent le nom d'homéoméries, ne sont pas autre chose que les atomes. Seulement, au lieu de les diviser en quatre classes, d'après le nombre des éléments généralement reconnus, Anaxagore en a prodigieusement multiplié les espèces : ainsi, les uns servent exclusivement à la formation de l'or, les autres à celle de l'argent ; ceux-ci constituent le sang, ceux-là la chair ou les os ; et de même pour tous les autres corps qu'on distingue dans la nature. Il y a même des homéoméries d'un caractère particulier qui composent les couleurs, et naturellement elles se partagent en autant d'espèces secondaires qu'il y a de couleurs principales. C'est un commencement de chimie à côté d'une physique toute mécanique.

Les trois systèmes que nous venons d'esquisser, celui du philosophe indien, et ceux qui ont pour auteurs Empédocle et Anaxagore, nous représentent l'atomisme dans sa première forme, quand il n'exclut pas encore l'intervention du principe spirituel, quand il se réduit aux proportions d'une physique admettant à côté d'elle une métaphysique quelconque, ou du moins une théologie. Mais avec Leucippe et Démocrite, qu'il n'est guère possible de séparer l'un de l'autre, commence, pour ainsi dire, une nouvelle ère. La puissance spirituelle est écartée comme une machine inutile, tout s'explique dans l'univers par les propriétés des atomes, et la physique, ou plutôt la mécanique se substitue à la totalité de la science des choses, à ce qu'on appelait alors la philosophie. En effet, pour Démocrite et pour son ami Leucippe, comme l'appelle toujours Aristote, rien n'existe que le vide et les atomes. Ceux-ci ont en propre non-seulement la solidité, mais aussi le mouvement ; ce qui rend inutile toute autre hypothèse. Les atomes se suffisent à eux-mêmes et à tout le reste ; car le vide n'est rien en soi, que l'absence de tout obstacle au mouvement. Ils se rencontrent, se réunissent ou se séparent sans dessein, sans loi et suivant les seuls caprices du hasard. L'univers tout entier n'est que l'une de ces combinaisons fortuites, et le hasard qui l'a fait naître peut aussi, d'un instant à l'autre, le détruire. Ne parlez pas de la vie ; elle n'est qu'un jeu purement mécanique de ces petits corps toujours en mouvement ; ni de l'âme, qui est un agrégat d'atomes plus légers et plus rapides. Epicure, comme l'a très-bien démontré Cicéron, n'a rien ajouté au fond de cette doctrine ; il n'a que le mérite d'en avoir tiré avec beaucoup de sagacité toutes les conséquences morales et d'avoir ennobli l'idée du plaisir, sans pouvoir cependant la substituer à celle du devoir. Lucrèce lui a prêté le secours de sa riche imagination ; il a été le poëte de cette malheureuse école, comme Epicure en a été le moraliste et Démocrite le physicien (de métaphysique, elle n'en a pas) ; mais les ressources mêmes de son génie nous sont une preuve que la poésie expire comme la vertu sous le souffle glacé du matérialisme. Ces trois noms, que nous venons de prononcer, nous représentent la doctrine des atomes

sous sa seconde forme, sans contredit la plus hardie et la plus complète, lorsque, repoussant l'alliance de tout autre principe, elle essaye de constituer par elle seule la philosophie tout entière.

A partir de cette époque, nous voyons les atomes rentrer dans les ténèbres et se perdre dans l'oubli, jusqu'à ce que, au beau milieu du XVIIe siècle, un prêtre chrétien ait songé à réhabiliter Epicure. Mais gardons-nous de nous laisser tromper aux apparences. Gassendi, en cherchant à restaurer la philosophie atomistique, n'a pas peu contribué à l'amoindrir et à la refouler pour toujours dans le domaine des sciences naturelles. En effet, enchaîné par la foi, et par une foi bien sincère, au dogme de la création *ex nihilo*, il ôte aux atomes l'éternité, dont on n'avait pas songé à les dépouiller jusqu'alors, même dans les systèmes qui reconnaissaient l'existence d'un moteur spirituel. Il les fait déchoir du rang que la matière a toujours occupé chez les anciens, du rang d'un principe non moins nécessaire que la cause intelligente; et, les considérant comme une œuvre de la création, comme une œuvre qui a commencé et qui devrait aussi finir selon le dogme chrétien de la fin du monde, il nous les montre réellement comme des phénomènes servant à expliquer d'autres phénomènes plus complexes, je veux parler des corps composés. C'est à ce titre qu'ils sont entrés dans la physique et dans la chimie moderne, et que la philosophie proprement dite les a abjurés pour toujours. Encore faut-il remarquer que, dès ce moment, leur indivisibilité même, c'est-à-dire leur existence comme substances distinctes, se trouve formellement niée par les uns et regardée par les autres comme une hypothèse. Descartes, en continuant d'expliquer les phénomènes du monde visible par la matière et le mouvement, c'est-à-dire par une physique purement mécanique comme celle de Démocrite et d'Epicure; en appliquant le même système à la physiologie, jusqu'au point de refuser tout sentiment à la brute; Descartes, disons-nous, a cependant nié l'existence des atomes. « Il est, dit-il (*Principes de la philosophie*, 2e partie, c. 30), très-aisé de connaître qu'il ne peut pas y avoir d'atomes, c'est-à-dire de parties des corps ou de la matière qui soient de leur nature indivisibles, ainsi que quelques philosophes l'ont imaginé. Nous dirons que la plus petite partie étendue qui puisse être au monde peut toujours être divisée, parce qu'elle est telle de sa nature. » Bientôt, grâce aux découvertes de Newton, un nouvel élément, un principe purement immatériel pénètre peu à peu dans toutes les sciences naturelles, dans le système du monde sous le nom de gravitation, dans la physique et dans la chimie sous les noms de pesanteur, d'attraction, de répulsion, d'affinité, et enfin dans la physiologie sous le nom de principe vital. Nous ne doutons pas que cet élément nouveau ne finisse par emporter, un jour ou l'autre, cette ombre de réalité que les atomes conservent encore. Au point où nous sommes arrivés, il n'est pas difficile de reconnaître que si la matière n'est pas vraiment quelque chose par elle-même, un principe éternel et nécessaire comme Dieu, elle rentre dans la classe des existences contingentes et phénoménales. Or un phénomène doit toujours être conçu tel que l'expérience nous le montre; car, si nous le concevons autrement, c'est-à-dire d'après les idées de la raison, d'après une base admise *à priori*, ce n'est plus un phénomène que nous avons, et ce n'est plus l'expé-

rience qui est notre guide dans l'étude des choses extérieures. Mais quel est le caractère avec lequel nous percevons toujours la matière, et sans lequel elle demeure absolument en dehors de la perception? C'est la divisibilité. Donc la divisibilité entre nécessairement dans l'essence de la matière, et vous ne pouvez y mettre un terme qu'en niant l'existence de la matière elle-même. La divisibilité, direz-vous, est un simple phénomène : la matière aussi n'est qu'un phénomène; elle est la forme sous laquelle je saisis dans l'espace les forces qui limitent ma propre existence, et en l'absence de laquelle ces forces ne sont plus pour moi que des puissances immatérielles, telles que la gravitation, l'affinité, le principe vital, etc. Voulez-vous reculer vers l'hypothèse antique et faire de la matière, en dépit de vos sens, une substance réelle, un principe nécessaire et indestructible? Alors, ou vous reconnaîtrez à côté d'elle un moteur intelligent, et vous aurez à lutter contre toutes les absurdités du dualisme; ou vous la regarderez comme le principe unique des choses, et vous soulèverez contre vous les difficultés bien autrement graves du matérialisme; vous serez forcé de nous expliquer comment le hasard est devenu le père de la plus sublime harmonie, comment ce qui ne pense pas a produit la pensée, ce qui ne sent pas le sentiment, et comment l'unité du moi a pu sortir d'un assemblage confus d'éléments en désordre; ou enfin vous vous réfugierez dans le système de Gassendi et vous armerez contre vous les sciences physiques et la métaphysique à la fois; en un mot, vous serez forcé de recommencer l'histoire entière de l'atomisme, pour arriver finalement au point où nous en sommes, c'est-à-dire à ne pas séparer l'idée de la matière du phénomène de la divisibilité, par conséquent, à la regarder elle-même comme un simple phénomène. De cette manière, l'histoire de la philosophie atomistique est la meilleure réfutation de ce système, et cette réfutation est en même temps celle du matérialisme tout entier. Elle nous montre toutes les hypothèses imaginées jusqu'aujourd'hui pour élever la matière au rang d'un principe absolu, se détruisant les unes les autres et abandonnant enfin, vaincues par leurs propres luttes, le champ de la philosophie. Cependant les recherches, ou, si on l'aime mieux, les inventions de tant de grands esprits n'ont pas eu seulement un résultat négatif; la philosophie atomistique a été éminemment utile à l'étude des corps, et peut-être aussi, comme nous l'avons avancé plus haut, a-t-elle mis sur la voie de la théorie des monades.

Voyez pour la bibliographie et pour les détails, les articles Empédocle, Anaxagore, Démocrite, Epicure, Gassendi, etc.

ATTALUS, philosophe stoïcien, qui vivait dans le Ier siècle de l'ère chrétienne; nous ne savons absolument rien de lui, sinon qu'il fut le maître de Sénèque.

ATTENTION [de *tendere ad*, application de l'esprit à un objet]. Nous recevons à tout instant d'innombrables impressions qui, étant très-confuses et très-obscures, passeraient toutes inaperçues, si quelques-unes ne provoquaient une réaction de la part de l'âme. Cette réaction, par laquelle l'âme fait effort pour les retenir, est ce qu'on nomme attention. Je ne suis pas encore attentif lorsque, ouvrant les yeux sur une

campagne, j'aperçois d'un regard les divers objets qui la remplissent; je le deviens, lorsque, attiré par un objet déterminé, je m'y attache pour le mieux connaître.

Le premier et le plus saillant des phénomènes que l'attention détermine, est l'énergie croissante des impressions auxquelles l'âme s'applique, tandis que les autres s'affaiblissent graduellement et s'effacent. L'état où nous nous trouvons quand nous assistons à une représentation théâtrale en est un exemple frappant. Plus nous avons les yeux fixés sur la scène, plus nous prêtons l'oreille aux paroles des acteurs, plus, en un mot, les péripéties du drame nous attachent, et moins nous voyons, moins nous entendons ce qui se passe autour de nous. Peut-être en perdrions-nous tout à fait le sentiment si notre attention parvenait à un degré encore plus intense. Dans le tumulte d'une bataille, un soldat peut être blessé sans en rien savoir. Archimède, absorbé dans la solution d'un problème, ne s'aperçut pas, dit-on, que les Romains avaient pris Syracuse, et mourut victime de sa méditation trop profonde. Reid (*Essai sur les fac. actives*, ess. II, c. 3) connaissait une personne qui, dans les angoisses de la goutte, avait coutume de demander l'échiquier; « comme elle était passionnée pour ce jeu, elle remarquait qu'à mesure que la partie avançait et fixait son attention, le sentiment de sa douleur disparaissait. »

Chacun a pu remarquer aussi que l'attention permet de démêler dans les choses beaucoup de propriétés et de rapports qui échappent à une vue distraite. Comme un ingénieux écrivain l'a dit, elle est une sorte de microscope qui grossit les objets, et en découvre les plus fines nuances. Lorsqu'elle n'est pas intervenue, il ne reste à l'esprit que de vagues perceptions qui se mêlent et se détruisent. Cette vue imparfaite des objets mérite à peine le nom de connaissance; aussi quelques philosophes ont-ils pu avancer, non sans raison, que, pour connaître, il fallait être attentif. Nous pensons toutefois que, présentée sous une forme aussi absolue, cette proposition est exagérée. Si une notion quelconque, aussi vague qu'on le voudra, ne précédait pas l'attention, comment notre âme se porterait-elle vers des objets qu'elle ne soupçonnerait pas même exister? *Ignoti nulla cupido*, dit le poëte, et la raison avec lui.

Un dernier effet de l'attention important à signaler, c'est la manière dont elle grave les idées dans la mémoire. Lorsque nous avons fortement appliqué notre esprit à un objet, il est d'observation constante que nous en conservons beaucoup mieux le souvenir; l'expérience nous dit même que les faits auxquels nous sommes attentifs, sont les seuls que nous nous rappellions. « Si quelqu'un entend un discours sans attention, dit Reid (*ib.*), que lui en reste-t-il? s'il voit sans attention l'église de Saint-Pierre ou le Vatican, quel compte peut-il en rendre? Tandis que deux personnes sont engagées dans un entretien qui les intéresse, l'horloge sonne à leur oreille sans qu'elles y fassent attention : que va-t-il en résulter? la minute d'après, elles ne savent si l'horloge a sonné ou non. » Dugald-Steward fait la même remarque.

Étudiée en elle-même, l'attention est un phénomène essentiellement volontaire; comme tous les autres phénomènes du même ordre, elle subit l'influence de divers mobiles dont les principaux sont le contraste, la nouveauté, le changement; souvent elle est provoquée avant qu'au-

cune décision de l'âme ait pu intervenir; mais elle n'en demeure pas moins soumise à l'autorité supérieure du moi. Je la donne ou la retire, comme il me plaît; je la dirige tour à tour vers plusieurs points; je la concentre sur chaque point aussi longtemps que ma volonté peut soutenir son effort.

Condillac (*Logique*, 1re partie, ch. 7) pensait que toute la part de l'âme, lorsqu'elle est attentive, se réduisait à une sensation « que nous éprouvons, comme si elle était seule, parce que toutes les autres sont comme si nous ne les éprouvions pas. » Il est évident qu'abusé par l'esprit de système, Condillac n'avait pas reconnu la nature vraie de l'attention, qui est la dépendance du pouvoir personnel, opposé au rôle passif que nous gardons dans les faits de la sensibilité.

M. Laromiguière (*Leçons de Philosophie*, 1re partie, leçon IV) a mis dans tout son jour cette grave méprise du père de la philosophie sensualiste; il a rappelé la différence établie par tous les hommes entre voir et regarder, entendre et écouter, sentir et flairer, en un mot, pâtir et agir; mais il est tombé lui-même dans une confusion fâcheuse, lorsqu'il a envisagé l'attention comme la première des facultés de l'entendement, et celle qui engendre toutes les autres. Puisque l'attention est volontaire, elle est aussi distincte de l'intelligence que de la sensibilité; car nos idées ne dépendent pas plus de nous que nos sentiments. Cette différence est d'ailleurs confirmée d'une manière directe par l'observation. Ainsi que la remarque en a été faite par un célèbre critique, je puis m'appliquer avec force à une vérité sans la comprendre, à un théorème de géométrie sans pouvoir le démontrer, à un problème sans pouvoir le résoudre.

Quelques philosophes se sont demandé si l'attention était une faculté proprement dite, ou seulement une manière d'être, un état de l'âme. On vient de voir que M. Laromiguière soutenait la première opinion; la seconde appartient à M. Destutt de Tracy (*Idéologie*, c. 11). Au fond, toutes deux diffèrent moins qu'on ne croit, et peuvent aisément se concilier. Ceux qui ne voient dans l'attention qu'une manière d'être, ne prétendent pas sans doute qu'elle soit un effet sans cause; ils reconnaissent qu'elle suppose dans l'âme le pouvoir de considérer un objet à part de tout autre; seulement ils soutiennent que ce pouvoir n'est pas distinct de la volonté. Or les partisans de l'opinion en apparence opposée n'ont jamais contesté ce point; l'attention, pour les uns et pour les autres, est une faculté; mais elle n'est pas une faculté primitive, irréductible; elle est déterminée par son objet plutôt que par sa nature; c'est un mode, une dépendance de l'activité libre; c'est la liberté même appliquée à la direction de l'intelligence.

L'attention présente de nombreuses variétés, suivant les individus. Faible et aisément distraite chez ceux-ci, elle est incapable de se reposer deux instants de suite sur un même objet, et ne fait que passer d'une idée à une autre. Naturellement forte chez ceux-là, elle ne connaît pas la fatigue; elle est encore éveillée au moment où on croirait qu'elle sommeille, et d'une étendue égale à sa puissance, elle peut embrasser simultanément plusieurs objets. César dictait quatre lettres à la fois. Un phénomène vulgaire, inaperçu de tout autre, est remarqué par un Newton à qui il suggère la découverte du système du monde.

Ces différences tiennent en partie à la prépondérance inégale du pouvoir personnel; puisqu'au fond ce pouvoir constitue l'attention, il est naturel qu'il en mesure la force et la faiblesse par son énergie propre et ses défaillances; qu'elle soit moins soutenue dans l'enfance, où il ne fait que poindre, dans le trouble de la maladie ou de la passion qui l'énervent, chez tous les esprits qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes; qu'elle le soit davantage dans l'âge mûr, dans la santé, partout où se rencontre une volonté puissante et forte.

Une autre cause de l'inégalité en ce genre est l'habitude. Comme tous les philosophes qui ne reconnaissent dans l'âme aucune disposition primitive et innée, Helvétius a exagéré l'influence de ce principe (*de l'Esprit*, disc. III, c. 4), lorsqu'il a dit que la nature ayant accordé à tous les hommes une capacité d'attention pareille, l'usage qu'ils en faisaient produisait seul toutes les différences. Toutefois il est certain que l'exercice contribue beaucoup à nous rendre plus faciles la direction et la concentration de nos facultés intellectuelles. Incertaine et pénible au début, l'attention, comme tout effort, devient, quand on la répète, facile et assurée. Nous apprenons à être attentifs, comme à parler, à écrire, à marcher. Si beaucoup de personnes ne savent pas conduire et fixer leur esprit, c'est, on peut le dire, pour ne s'y être point accoutumées de bonne heure.

L'attention appliquée aux choses extérieures constitue à proprement parler l'*observation*. Lorsqu'elle a pour objet les faits de conscience, elle prend le nom de *réflexion*. Voir ces mots.

On peut consulter outre les auteurs cités dans le cours de cet article, Bonnet, *Essai analytique sur l'Ame*, c. 7; Prévost, *Essais de Philosophie*, 1re partie, liv. IV, sect. 5; et surtout M. de Cardaillac, *Etudes élémentaires de Philosophie*, sect. V, c. 2. Malebranche, dans le sixième livre de la *Recherche de la Vérité*, a présenté des vues ingénieuses et utiles sur la nécessité de l'attention, pour conserver l'évidence dans nos connaissances, et sur les moyens de la soutenir. C. J.

ATTICUS. Philosophe platonicien du IIe siècle de l'ère chrétienne. Nous ne connaissons ni son origine ni ses ouvrages, dont il n'est parvenu jusqu'à nous que de rares fragments conservés par Eusèbe; nous savons seulement que, disciple fidèle de Platon, et voulant conserver dans toute leur pureté les doctrines de ce grand homme, il s'est montré l'adversaire de l'éclectisme alexandrin. Il repoussait surtout les principes d'Aristote, qu'il accusait de ne s'être éloigné des idées de son maître que par un vain désir d'innovation. Il lui reprochait avec amertume d'avoir altéré l'idée de la vertu, en soutenant qu'elle est insuffisante au bonheur, d'avoir nié l'immortalité de l'âme pour les héros et les démons, enfin d'avoir méconnu la Providence et la puissance divine, en rejetant la première de ce monde où nous vivons, et en enseignant que la seconde ne pourrait pas préserver l'univers de la destruction. Tous ces reproches ne sont pas également justes, mais ils témoignent de sentiments très-élevés. Malgré cette résistance à l'esprit dominant de son temps, Plotin avait une telle estime pour les écrits d'Atticus, que, non content de les recommander à ses disciples, il n'a pas dédaigné d'en faire le texte de quelques-unes de ses leçons. *Voyez*

Porphyre, *Vit. Plot.*, c. 14. — Eusèbe, *Præpar. evang.*, lib. XI, c. 1; lib. XV, c. 4, 6. — Il faut se garder de confondre le philosophe dont nous venons de parler avec un sophiste du même nom et de la même époque, *Tiberius Claudius Herodes Atticus*. On peut consulter sur ce dernier Ed. Raph. Fiorillo, *Her. Attici quæ supersunt*, in-8°, Leipzig, 1801, et Philostrate, *Vit. sophist. cum notis Olearii*, lib. II, c. 1. — Quant à l'ami de Cicéron, Titus Pomponius Atticus, que l'on compte avec raison parmi les disciples d'Epicure, il nous suffira de lui accorder une simple mention.

ATTRIBUT [de *tribuere ad*] signifie, en général, une qualité, une propriété quelconque, toute chose qui peut se dire d'une autre (κατηγορεῖσθαι, κατηγορούμενον). Il faut établir une distinction entre les attributs *logiques* et les attributs *réels* ou *métaphysiques*; nous ne parlerons pas des attributs extérieurs, qui ne doivent occuper que les artistes et les poëtes. Le seul caractère distinctif des attributs logiques, c'est la place qu'ils occupent dans la proposition ou dans le jugement; c'est de se rapporter, je ne dis pas à une substance, à un être réel, mais à un sujet. Par conséquent, les attributs de cette nature peuvent exprimer autre chose que des qualités, si toutefois ils ne renferment pas une pure négation. Ainsi, dans cette fameuse proposition de Pascal : l'homme n'est ni ange, ni bête; les mots qui tiennent la place de l'attribut ne représentent ni une qualité, ni une idée positive. Les attributs métaphysiques, au contraire, sont toujours des qualités réelles, essentielles et inhérentes, non-seulement à la nature, mais à la substance même des choses. Ainsi l'unité, l'identité et l'activité sont des *attributs* de l'âme; car je ne saurais les nier sans nier en même temps l'existence de l'âme elle-même. La sensibilité, la liberté et l'intelligence ne sont que des *facultés*. En Dieu, il n'y a que des attributs, parce qu'en Dieu, tout est divin, c'est-à-dire absolu, tout est enveloppé dans la substance et dans l'unité de l'être nécessaire. — Dans l'école, on désignait sous le nom d'*attributs dialectiques*, la définition, le genre, le propre et l'accident, parce que tels sont, aux yeux d'Aristote (*Top.*, lib. I, c. 6), les quatre points de vue sous lesquels doit être envisagée toute question livrée à la discussion philosophique.

ATTRIBUTIF, se dit de tous les termes qui expriment un attribut ou une qualité, de quelque nature qu'ils puissent être.

AUGUSTIN (SAINT). Dix-huit siècles employés à établir, à consolider, à discuter et à développer la foi chrétienne, n'ont pu manquer d'être fertiles en travaux théologiques, philosophiques et historiques qui forment maintenant un corps de doctrine, au sein duquel on ne saurait empêcher la critique moderne de porter son œil scrutateur. Les sources des divers éléments qui composent ce vaste ensemble sont généralement peu étudiées; elles durent, avec le temps, se perdre dans une vague origine, et la tendance qui se manifesta dans cette longue suite de siècles, fut, avant tout, de soumettre également à la surveillance de l'autorité religieuse les vérités reçues de la révélation, et celles dont l'esprit humain était redevable à la culture philosophique antérieure ou aux écoles contemporaines du christianisme. Aussi n'est-il pas rare

maintenant d'entendre attribuer à l'Evangile la révélation de vérités morales ou métaphysiques connues avant lui, et déjà vulgaires dans l'antiquité, où les avait répandues la philosophie grecque, parmi les peuples qui reçurent les premiers la prédication apostolique. La science n'a pas été jusqu'à ce jour assez indépendante des influences du pouvoir religieux, ou des passions de ceux qui déclarèrent à celui-ci une guerre aveugle, pour qu'elle ait pu s'appliquer à distinguer les origines de ces éléments divers, et à poursuivre l'accomplissement de cette tâche avec le calme et l'impartialité nécessaires.

Les livres de saint Augustin sont, de tous les écrits des Pères, ceux qui présenteraient le plus de facilité et de sûreté à un travail de ce genre. Versé dans la culture philosophique de l'antiquité, autant du moins que le lui permettait la connaissance superficielle qu'il avait de la langue grecque, passionné pour la lecture des livres saints, il joignait à ces deux sources de connaissances, une intelligence étendue et facile, et un enthousiasme pour le beau et pour le vrai qui ne l'abandonna que dans de rares moments. En prenant pour base l'ensemble des travaux de ce Père, on aurait encore l'avantage de rattacher ses recherches à des livres d'une orthodoxie non contestée, et qui ont, à ce titre, exercé la plus étendue comme la plus durable influence. Les écrits de saint Augustin n'ont pas cessé de se maintenir en possession de l'enseignement théologique en vigueur depuis quatorze siècles, et on peut les regarder comme ayant contribué le plus puissamment à déterminer la forme définitive du dogme orthodoxe. Notre projet ne saurait être de traiter cette grande question en si peu de pages; mais, obligés d'extraire de saint Augustin les doctrines purement philosophiques, nous nous sommes trouvés sur la voie de pressentir cette intéressante analyse.

Aurelius Augustinus (saint Augustin) naquit à Tagaste, en Afrique, le 13 novembre de l'année 354. Son père, d'une bonne naissance, mais d'une médiocre fortune, s'appelait Patrice, et sa mère, femme d'une grande vertu, portait le nom de Monique. C'est d'elle qu'il reçut les premiers principes de la religion chrétienne. Il étudia successivement la grammaire à Tagaste, les humanités à Madaure, et la rhétorique à Carthage. Son goût pour les poëtes fut la cause principale de son ardeur pour le travail. Après avoir fréquenté le barreau à Tagaste, il retourna à Carthage en 379, et y professa la rhétorique. Il était, dès ce temps, engagé dans les erreurs des manichéens. Plus tard, il porta son talent à Rome, et de Rome à Milan, où il quitta le manichéisme. Il avait été disposé à le faire par un discours de saint Ambroise et par la lecture de Platon. La connaissance des épîtres de saint Paul acheva ce que les paroles et les écrits de ces deux grands hommes avaient commencé. L'année suivante, 387, il reçut le baptême. Peu de temps après, il perdit sa mère à Ostie. De retour en Afrique, il fut élu par le peuple, sans qu'il s'y attendît, prêtre de l'église d'Hippone. Les succès qu'il obtint en cette qualité au concile de Carthage, en 398, où il expliqua le symbole de la foi devant les évêques, et la crainte que conçut Valère, évêque d'Hippone, qu'on ne lui enlevât un prêtre si nécessaire au gouvernement de son diocèse, décidèrent celui-ci à le choisir pour son coadjuteur. Il le fit consacrer par Megalius, évêque de Calame, primat de Numidie. Ses nouvelles fonctions le forcèrent à demeurer dans la maison épiscopale; c'est pour-

quoi il quitta le monastère qu'il avait élevé à Hippone, dans lequel il vivait en communauté avec quelques personnes pieuses. Il s'adonna plus que jamais à la prédication et à la composition d'ouvrages qui intéressaient la pureté de la foi. Les Vandales, maîtres d'une partie de l'Afrique depuis l'année 428, vinrent en 430 mettre le siége devant Hippone. Ce fut pendant que sa ville épiscopale était assiégée, que saint Augustin mourut, âgé de soixante-seize ans. Il s'était mêlé depuis 411 à la querelle du pélagianisme, et à celle des donatistes depuis 393.

Parmi les nombreux ouvrages de saint Augustin, plusieurs appartiennent plutôt à la philosophie qu'à la théologie, d'autres appartiennent à l'une et à l'autre, d'autres enfin sont purement théologiques; nous indiquerons ceux des deux premières classes. Les écrits de saint Augustin à peu près exclusivement philosophiques sont : 1° les trois livres *contre les Académiciens;* 2° le livre *de la Vie heureuse;* 3° les deux livres *de l'Ordre;* 4° le livre *de l'Immortalité de l'Ame;* 5° *de la Quantité de l'Ame;* 6° ses quatorze premières lettres. Ses écrits mêlés de philosophie et de théologie, sont : 1° *les Soliloques;* 2° le livre *du Maître;* 3° les trois livres *du Libre arbitre;* 4° *des Mœurs de l'Eglise;* 5° *de la Vraie religion;* 6° *Réponses à quatre-vingt-trois questions;* 7° *Conférence contre Fortunat;* 8° trente-trois disputes *contre Fauste et les Manichéens;* 9° traité *de la Créance des choses que l'on ne conçoit pas;* 10° les deux livres *contre le Mensonge;* 11° discours *sur la Patience;* 12° *de la Cité de Dieu;* 13° *les Confessions;* 14° traité *de la Nature contre les Manichéens;* 15° *de la Trinité.*

Nous allons tâcher de résumer les doctrines philosophiques contenues dans ces ouvrages.

Théodicée. — « Dieu est l'être au-dessus duquel, hors duquel, et au-dessous duquel rien n'est de ce qui est véritablement. Dieu est donc la vie suprême et véritable, de laquelle toutes choses vivent d'une manière vraie et suprême; il est en réalité la béatitude, la vérité, la bonté, la beauté suprêmes. Tous ces attributs ne doivent point être en Dieu considérés comme ils le seraient dans l'homme, c'est-à-dire comme des qualités qui revêtent une substance; mais ils doivent être regardés comme sa substance et son essence. La bonté absolue et l'éternité sont Dieu lui-même. Il n'y a, dans la substance divine, rien qui ne soit être, et c'est de là que vient son immutabilité » (*Soliloque* 1, n° 3, 4; — *de Trinitate,* lib. VIII, c. 5; — *de Vera religione,* c. 49).

Dans toutes ces idées sur Dieu, on ne rencontre rien qui ne se retrouve dans la tradition platonicienne et aristotélicienne de la philophie antique, et l'influence de la révélation ne s'y aperçoit pas. Il n'y avait pas lieu, en effet, qu'elle s'y exerçât; car la révélation, supposant toujours la croyance en Dieu et la connaissance de ses attributs établies dans les esprits, n'a nulle part cru nécessaire de démontrer l'existence de la cause première et absolue.

On doit remarquer avec quel soin saint Augustin, en exposant l'ubiquité de Dieu, environnait sa définition de réserves de tout genre, dans la crainte qu'on n'en tirât quelque conséquence favorable à des hérésies qui tendaient à identifier la création et le Créateur. Il développe sa pensée dans plusieurs passages où il dit : « Dieu est substantiellement répandu partout, de telle manière, cependant, qu'il n'est point

qualité par rapport au monde, mais qu'il en est la substance créatrice, le gouvernant sans peine, le contenant sans efforts, non comme diffus dans la masse, mais, en lui-même, tout entier partout » (*Epître* 57). Il ajoute ailleurs : « Dieu n'est donc pas partout comme contenu dans le lieu, car ce qui est contenu dans le lieu est corps. Quant à Dieu, il n'est pas dans le lieu; toutes choses, au contraire, sont en lui, sans qu'il soit cependant le lieu de toutes choses. Le lieu, en effet, est dans l'espace occupé par la largeur, la longueur, la profondeur du corps : Dieu cependant n'est rien de tel. Toutes choses sont donc en lui, sans qu'il soit néanmoins lui-même le lieu de toutes choses » (*Quest. divers.*, n° 20; — *Soliloq.* I, n° 3, 4).

On ne peut se dissimuler sans doute que, sous le mystère de l'ubiquité divine, exprimée par ces passages, plutôt que résolue dans son accord avec les conditions, contradictoires à sa nature, de l'espace et du temps, ne se trouvent des principes d'où sortirait sans beaucoup d'efforts, en apparence du moins, une philosophie inclinant au panthéisme. Mais si ces expressions, par exemple : *Dieu est substantiellement répandu partout*, faiblement modifiées par ce qui suit, mettent le lecteur sur la voie de semblables conséquences, saint Augustin ne saurait être justement repris d'avoir énoncé un principe incontestable en soi. En cela, il procédait en vertu des lois de l'intelligence, et par conséquent, de toute philosophie rigoureuse, disposée à oublier l'individuel et le fini, lorsqu'elle s'arrête à la contemplation de l'immanence de la cause absolue. Quoique nous le surprenions ici obéissant à ces tendances inhérentes à l'esprit humain, et qui ne s'arrêtent que devant la connaissance des données psychologiques sous l'influence desquelles l'homme se considère comme un être limité, créé, doué, en un mot, de qualités irréductibles dans les attributs de la cause suprême; il est certain que saint Augustin a de bonne heure porté son attention sur ces conséquences, et sur les résultats qu'elles peuvent avoir dans la pratique. Il est également certain qu'il les a combattues, tantôt par sa doctrine sur la nature du mal, tantôt par le principe de la création *ex nihilo* dont il est le défenseur, quoiqu'il le réfute souvent, sans s'en rendre compte, par les efforts mêmes qu'il fait pour l'expliquer.

Entre un grand nombre de difficultés, deux principales ne pouvaient manquer, en effet, de se présenter à cet esprit actif et pénétrant. 1° Comment le mal peut-il subsister en même temps que la bonté suprême, absolue, toute-puissante? Le faire sortir de Dieu, c'eût bien été, sans doute, le lui subordonner; mais cette origine, contradictoire à sa nature absolument bonne, ne pouvait être admise; croire qu'il n'avait pu naître de Dieu, et lui accorder cependant une existence quelconque, c'était le supposer indépendant du principe bon, et revenir à l'opinion des manichéens que saint Augustin avait abandonnée, non sans considérer cette phase de sa vie comme un bienfait de la grâce céleste. Il crut avoir trouvé la solution de cette difficulté, et la vraie nature du mal, dans cette considération, savoir : que Dieu, étant absolument bon, n'a pu créer que des choses bonnes; qu'il a créé toutes les substances, qu'elles sont donc toutes bonnes; que le mal, par conséquent, doit être cherché ailleurs que dans les substances, qu'il n'existe que dans les rapports faux qui s'établissent entre les êtres, ou que les êtres établissent volontairement

entre eux. Cette doctrine, qui n'est dénuée ni de vérité ni de profondeur, est loin cependant de satisfaire à toutes les exigences de la question. 2° L'autre difficulté consistait en ce que quelques-uns considéraient Dieu comme ayant tiré de lui-même la matière, substance si contraire à la sienne, ce que semblaient cependant enseigner les systèmes d'émanation mis en avant par les valentiniens, les gnostiques et les manichéens, dont les opinions encore répandues excitaient saint Augustin à leur répondre. La matière ne pouvant donc être émanée de Dieu, ce qui eût supposé qu'elle faisait auparavant partie de sa substance, ne pouvant pas non plus être admise comme une force rivale et indépendante de lui; les orthodoxes la considérèrent comme *créée*, qualification dont le sens n'impliquait pas, aussi clairement que celui d'*émaner*, la production au dehors de la substance divine elle-même. Cependant il était facile à des esprits peu dociles de suppléer au silence de l'étymologie, et de supposer dans l'être créé une participation réelle à l'essence de l'Etre créateur. On ajouta donc au mot *creavit* les mots *ex nihilo*, autorisés par une traduction inexacte du II[e] livre des *Machabées* (c. 7, v. 28), et saint Augustin *défend* cette formule, en l'appuyant, comme nous l'avons dit, d'explications qui la détruisent le plus souvent. Après s'être, dans le livre *de la Vraie religion*, fait cette question : *Unde fecit?* et avoir répondu : *Ex nihilo*, il ajoute plus bas (c. 18) : *Omne autem bonum aut Deus, aut ex Deo est*, et il termine cette partie de ces réflexions par ces mots remarquables : *Illud quod in comparatione perfectorum informe dicitur, si habet aliquid formæ, quamvis exiguum, quamvis inchoatum, nondum est nihil, ac per hoc id quoque in quantum est, non est nisi ex Deo.*

Sans entrer ici dans le domaine de la théologie, nous ne pouvons passer complétement sous silence le travail d'interprétation philosophique auquel saint Augustin a soumis l'analyse de l'essence divine connue sous le nom de Trinité, principalement la définition de celle des personnes dont l'idée se retrouve dans l'antiquité grecque, et que Platon, et, plus de trois siècles après, saint Jean ont appelé du nom de λόγος. Dans les quinze livres qu'il a consacrés à l'étude de ce mystère, saint Augustin a cherché, dans la nature et dans la constitution morale même de l'homme, des similitudes qui fissent comprendre la Trinité de personnes dans l'unité de substance. Nous n'avons pas besoin de dire qu'il est rarement heureux dans cette tentative; mais il avoue lui-même qu'il ne prétend qu'approcher du vrai sens du dogme, n'en donner qu'une intelligence incomplète, sachant à l'avance que le mystère ne serait plus, s'il pouvait être pénétré tout entier. Il y a cependant un singulier oubli des conditions nécessaires du problème qu'il cherche à résoudre, dans le rapprochement qu'il fait entre la personne du Père et la mémoire, faisant passer ainsi l'essence éternelle sous la loi du temps, à condition de laquelle seule la mémoire est possible.

Saint Augustin a raconté lui-même que, lorsqu'il était encore dans les erreurs des manichéens, et lorsqu'il admettait deux principes, l'un du bien, l'autre du mal, ce fut à la lecture des livres de Platon qu'il dut le premier retour à la vérité. Il s'est plu d'ailleurs à répéter, dans plusieurs de ses écrits, et principalement dans la *Cité de Dieu*, que Platon et ses disciples eurent connaissance du vrai Dieu. Ces faits expliquent comment il a toujours compris, et exposé au sens platonicien, la notion du Verbe

ou du λόγος, et pourquoi nous trouvons, dans le traité *de la Trinité* (liv. x), sur la nécessité de concevoir nos œuvres avant de les réaliser, des considérations qu'il transporte, par induction, des faits psychologiques à l'essence divine, et qui reproduisent assez fidèlement la théorie des idées du philosophe grec. C'est surtout sous l'influence de cette philosophie que la pensée de saint Augustin s'élève à l'enthousiasme naturel à son âme ardente; cette partie de sa doctrine a été souvent, après lui, reproduite par les philosophes du moyen âge, par ceux principalement qui inclinaient au réalisme.

Saint Augustin ne s'est pas contenté, en appliquant la philosophie aux doctrines révélées, de pénétrer, le plus avant qu'il a pu, dans la connaissance de l'essence divine; il a aussi présenté Dieu comme le bien suprême et la véritable fin à laquelle l'homme doit aspirer. Dans ses deux livres *contre les Académiciens*, et dans celui *de la Vie heureuse*, il a démontré que le doute ou l'incertitude dans lesquels vivaient les académiciens, en leur ôtant le terme fixe auquel nous devons tendre, ne pouvaient que troubler leur âme, et éloigner d'eux le bonheur que tout homme appelle de ses vœux, auquel toute vie aspire. Passant ensuite à l'objet de ce désir, il arrive, par l'exclusion successive des êtres imparfaits, à Dieu lui-même, comme seul objet digne de tous nos efforts, seul capable de nous procurer un bonheur éternel et sans mélange. Ici, quelle que soit l'influence de la révélation chrétienne, il y a néanmoins, dans la considération de Dieu comme sagesse absolue, loi morale, terme dernier et ensemble complet de la science, quelque chose qui semble emprunté au dieu abstrait des anciens. Saint Augustin semble un instant oublier que le christianisme, par le dogme de l'incarnation, a mis Dieu en communication immédiate, réelle, physique même, avec l'humanité. Toute la discussion contenue dans ces deux écrits reproduit, pour le fond et pour la forme, la philosophie antique, bien plus que les livres révélés. Quelques réflexions même ne rappellent que trop la subtilité de Sénèque.

Comme conséquence des idées que nous venons d'exposer, la religion, aux yeux de saint Augustin, est le moyen de réunir à Dieu l'homme qui s'en trouve éloigné, l'acte qui nous ramène à notre véritable source. *Deum*, dit-il (*de Civit. Dei*, lib. x, c. 3) avec des expressions que leur singularité nous engage à conserver, *qui fons est nostræ beatitudinis, et omnis desiderii nostri finis, eligentes, imo potius religentes, amiseramus enim negligentes; hunc, inquam, religentes, unde et religio dicta est, ad eum dilectione tendamus, ut perveniendo quiescamus.*

Pour saint Augustin, le mot *religio* suppose donc avec raison deux termes : Dieu et l'homme. Aussi, tandis que quelques doctrines sorties du sein de l'Eglise par les hérésies qui le déchirèrent, tendaient à confondre l'homme, la nature et Dieu en un seul être, et que d'autres, originaires de l'antiquité grecque, enfermaient Dieu dans l'univers, comme l'âme dans le corps, le vit-on distinguer soigneusement la cause et l'effet, et s'élever avec force contre toute philosophie qui identifie la matière et l'homme avec Dieu, ou seulement qui, tout en distinguant Dieu de la matière, l'en revêt en quelque sorte, et le place au centre du monde pour en vivifier et en mouvoir les diverses parties. De pa-

reilles aberrations lui paraissaient le comble de l'impiété (*ib.*, lib. IV, c. 12).

Dans l'obligation de distinguer, par une juste critique, entre les sources philosophiques et les sources révélées auxquelles puisa saint Augustin, il est évident pour nous que sa connaissance du platonisme, encore qu'imparfaite, lui suffisait pour ne pas admettre la grossière théologie des stoïciens, qui enfermaient Dieu dans son œuvre, et le réduisaient à la simple condition d'une force physique ou d'un principe moteur.

Psychologie. — Dans la psychologie de saint Augustin, « la nature de l'âme est simple. Elle n'a rien en elle que la vie et la science, car elle est elle-même la science et la vie. Aussi ne peut-elle perdre la science et la vie, pas plus qu'elle ne peut se perdre elle-même, tant qu'elle est, ou se priver d'elle-même. Elle est tout entière présente dans chacune des parties du corps, sans être plus dans l'une, moins dans l'autre, encore qu'elle n'opère pas les mêmes choses partout et dans tous les membres. C'est pourquoi le corps est une chose, la vie et l'âme une autre. La nature de l'âme étant spirituelle, l'âme ne contient aucun mélange, rien de condensé, rien de terrestre, d'humide, d'aérien ou d'igné; elle n'a point de couleur, n'est contenue dans aucun lieu, enfermée par aucun système d'organes, limitée par aucun espace; mais on doit la concevoir et se la représenter comme la sagesse, la justice et les autres vertus créées par le Tout-Puissant. » Voyez *de Civitate Dei*, lib. XI, c. 10; *de Immortalite Animæ*, et *de Quantitate Animæ*, passim.

Cette dernière partie de la définition semble exclure de l'âme l'idée de substance, pour la réduire à des vertus abstraites, qui ne pourraient, dans ce cas, trouver leur base substantielle que dans Dieu lui-même. Nous ne tirerons pas la conséquence extrême de ces principes, nous bornant à faire remarquer que la doctrine de saint Augustin sur l'âme n'est pas en tout point d'accord avec elle-même; que, d'un côté, il la considère comme une substance, d'un autre, comme une qualité; qu'il flotte entre les systèmes de l'antiquité, ou plutôt qu'il en rapproche les divers éléments d'une manière qui n'est pas toujours heureuse. Il est cependant juste de reconnaître qu'il est plus particulièrement platonicien. Dans la définition la plus concise qu'il ait donnée de l'âme (*de Quantitate Animæ*, c. 13), il s'exprime ainsi : « L'âme est une substance douée de raison, disposée pour gouverner le corps. » Définition qui rappelle la doctrine de Platon, résumée de la manière suivante par Proclus (*Comm. in Alcib.*) : « L'homme est une âme qui se sert d'un corps. »

Ainsi définie, l'âme parcourt sept situations, s'élève successivement par sept degrés différents. Dans sa première condition, elle anime par sa présence un corps terrestre et mortel, elle en forme l'unité et le conserve; dans la seconde, la vie se manifeste dans les organes de sens distincts; dans la troisième, l'homme devient l'unique objet de l'attention : de là l'invention de tant de langues diverses, des arts, des jeux, des charges, des lois, des dignités, de la poésie, du raisonnement, etc.; dans la quatrième commence à se montrer le désir du bon : l'âme a, pour la première fois, conscience de sa dignité propre et de la fin pour laquelle elle a été créée; elle entre ensuite dans la cinquième période, dans laquelle elle marche à Dieu avec une grande et incroyable con-

fiance; dans la sixième, l'âme dirige vers Dieu lui-même son intelligence, elle commence à le voir tel qu'il est; le septième degré n'est plus même un degré de cette ascension glorieuse, c'est une situation fixe et constante, dans laquelle l'âme jouit de Dieu, heureuse et éclairée de sa lumière; la langue de l'homme ne saurait en parler dignement (*de Quantitate Animæ,* c. 33).

Quant à l'origine de l'âme, saint Augustin la trouve dans Dieu : *Deum ipsum credo esse,* dit-il, *a quo creata est* (*ib.,* c. 1). Cette origine, la plus générale possible, ne l'empêche pas de rechercher les systèmes particuliers, à l'aide desquels on a tenté de la préciser davantage. Il distingue quatre opinions qui lui paraissent également admissibles, et qu'il essaye d'accorder avec le péché originel par des raisonnements qui laissent quelque chose à désirer. La première est que les âmes sont formées par celles des parents; la seconde, que Dieu en crée de nouvelles dans la naissance de tous les hommes; la troisième, que, les âmes étant déjà créées, Dieu ne fait que les envoyer dans les corps; la quatrième, qu'elles y descendent d'elles-mêmes (*Liber. arbitr.,* lib. III, c. 10). Mais ce que nous nous hâtons de constater avec plus d'intérêt que ces hypothèses inabordables, c'est que saint Augustin, fidèle à l'esprit de la philosophie platonicienne, regarde Dieu comme l'habitation de l'âme, et, s'il n'exprime pas explicitement qu'elle est déjà et toujours dans l'éternité par son essence, on peut l'entrevoir sous l'élévation habituelle de sa pensée, quelque difficulté qui se rencontre d'ailleurs à coordonner cette conséquence avec plusieurs autres principes de sa philosophie.

L'âme ainsi considérée sous ces divers rapports, son immortalité semble une conséquence nécessaire de sa nature. Saint Augustin a consacré un traité tout entier à cette question, et il y est revenu à plusieurs reprises dans d'autres parties de ses ouvrages. La science moderne pourrait sans doute, en les explorant avec une meilleure méthode, en les transformant dans le langage rigoureux de la psychologie, donner quelque importance à plusieurs de ses arguments; mais, présentés, comme ils le sont, avec obscurité et incertitude, on ne peut disconvenir qu'ils ne perdent de leur valeur. L'âme est immortelle, selon saint Augustin, parce que la science, qui est éternelle, y a établi sa demeure; elle est immortelle, parce que la raison et l'âme ne font qu'un, et que la raison est éternelle. Les développements donnés à ces principes ne sont ni plus précis, ni plus clairs, ni mieux démontrés. On ne peut pas ignorer, sans doute, par quelques autres passages, que saint Augustin reconnaît à l'âme une existence substantielle; cependant, presque partout, les expressions qu'il emploie feraient soupçonner qu'il la considère plus volontiers comme la conception abstraite de la raison, de la sagesse, etc. Cette préoccupation est suivie d'une autre, telle que, dans certains passages, l'écrivain suppose à l'âme une éternité simplement conditionnelle : impossible, si elle s'écarte de la raison et de la vérité; possible, nécessaire même, si elle s'y conforme de plus en plus. Nous renvoyons au passage, de peur que cette assertion imprévue ne nous expose à une accusation d'infidélité (*de Immort. Animæ,* c. 6). Quoique l'auteur rappelle à la fin du même chapitre qu'il a déjà été démontré que l'âme ne pouvait se séparer de la raison, et que, de toutes ces prémisses, il en conclue l'immortalité,

la difficulté qui reste n'est pas moins grande, puisqu'il est incontestable que l'âme s'écarte souvent de la raison et rejette la vérité, et que c'est sur cette possibilité même que repose l'idée du péché et la doctrine du libre arbitre. Du reste, cette incertitude se produira toujours, lorsqu'on cherchera l'immortalité de l'âme ailleurs que dans sa nature et son essence, lorsqu'on la placera dans certaines modifications qu'elle peut ou non recevoir, dans certaines lois auxquelles elle peut ou non se conformer. Saint Augustin admet donc ici, sur la foi de quelques anciens, principalement d'Aristote, et sans en saisir toute la portée, des principes dont quelques conséquences se rapprocheraient facilement de plusieurs doctrines modernes justement suspectes.

Ce n'est pas qu'il n'ait considéré l'âme sous le rapport de son existence substantielle; mais il a moins insisté sur ce point, et là aussi, nous surprenons dans ses écrits des affirmations inattendues. Ainsi, dans le chapitre 8 du traité indiqué ci-dessus, il fonde l'immortalité de l'âme sur ce que, étant de beaucoup meilleure que le corps, et le corps ne faisant que se transformer sans pouvoir être anéanti, l'âme doit, à plus forte raison, avoir cette puissance d'immortalité. Cependant nous devons reconnaître que le principe de *l'indestructibilité de la substance*, ainsi que celui-ci : *Rien ne se peut créer, rien ne se peut anéantir,* n'y sont pas aussi formellement exprimés que semblent le croire plusieurs des abréviateurs ecclésiastiques de ce Père (*Nouv. Biblioth. ecclés.*, par Ellies Dupin, t. III, p. 545. — *Biblioth. portative des Pères,* t. V, p. 59).

Au milieu des graves sujets que saint Augustin a traités, il a été plus d'une fois appelé à s'expliquer sur des questions psychologiques d'un ordre secondaire, auxquelles nous ne nous arrêterons pas. Nous signalerons seulement la théorie des *idées représentatives des objets*, théorie plus ancienne que saint Augustin, quoiqu'elle ait traversé le moyen âge, en partie sous l'autorité de son nom et de ses écrits, avant de devenir, dans la philosophie de Locke, la base de l'idéalisme de Berkeley et de Hume, et plus tard l'objet des attaques de Reid et de Dugald-Steward. C'est au chapitre 7 du second livre du *Libre Arbitre* qu'il a établi la doctrine d'un *sensorium* central qui perçoit les impressions des sens, impressions transformées en *idées*, en *images*, et qui ne sauraient être les objets eux-mêmes tombant immédiatement sous l'action de nos organes.

De toutes les doctrines psychologiques de saint Augustin, la plus digne d'attention est celle qu'il a émise sur la nature du libre arbitre. Les rapports étroits qui existent entre cette question et celle de la grâce, et l'autorité dont jouit l'évêque d'Hippone dans l'Eglise, principalement à cause de la manière dont il a combattu les pélagiens, donnent une importance particulière à ce qu'il a écrit sur cet objet.

Le traité du *Libre Arbitre*, divisé en trois livres, fut achevé par saint Augustin en 395, vingt-deux ans, par conséquent, avant la condamnation de Pélage par le pape Innocent Ier, en 417. Il était dirigé contre les manichéens, qui affaiblissaient la liberté en soumettant l'homme à l'action d'un principe du mal égal en puissance au principe du bien. Il était naturel que, pour combattre avec succès de semblables adversaires, saint Augustin accordât le plus possible au libre arbitre. Aussi voit-on, par une lettre adressée à Marcellin, évêque, en 412, qu'il n'est pas sans

crainte que les pélagiens ne s'autorisent de ses livres composés longtemps avant qu'il fût question de leur erreur. La philosophie ne peut donc rester indifférente au désir d'étudier de quelle manière l'auteur du traité du *Libre Arbitre* a pu se retrouver plus tard le défenseur exclusif de la grâce, et concilier les principes philosophiques avec les données de la révélation. Nous ne pouvons toutefois, sur ce point, présenter que de courtes explications.

Dans ses livres sur le *Libre Arbitre*, saint Augustin reconnaît que le fondement de la liberté est dans le principe même de nos déterminations volontaires. Le point de départ de tout acte moral humain est l'homme lui seul, considéré dans la faculté qu'il a de se déterminer sans l'intervention d'aucun élément étranger (*de Lib. Arb.*, lib. III, c. 2). Dans sa manière de définir le libre arbitre, le mérite de la bonne action appartient à l'homme; rien n'a agi sur sa volonté en un sens ou en un autre; sa détermination est parfaitement libre.

Saint Augustin a-t-il maintenu ces principes dans sa controverse contre Pélage? une étude plus attentive des saintes Ecritures, et principalement de saint Paul, ne lui a-t-elle pas fait modifier sa manière de voir? Il ne paraît pas le croire; mais l'examen philosophique de ses écrits ne nous semble laisser au critique impartial aucun doute à cet égard. Entre la doctrine de saint Paul (*Philipp.*, c. 2, v. 13), que Dieu opère en nous le vouloir et le faire (*operatur in nobis et velle et perficere*), doctrine à laquelle plusieurs écoles de philosophie, l'école de Descartes en particulier, ne sont pas restées étrangères, et celle qui reconnaît un libre arbitre véritable, la conciliation ne paraît pas s'offrir d'elle-même, l'accord complet est difficile. Sans doute, nous voyons l'homme exercer tous les jours une action quelquefois heureuse, plus souvent funeste, sur la volonté des autres, et nous sommes néanmoins forcés de reconnaître que, sous l'empire de la séduction la plus adroite, comme de la menace la plus puissante, le libre arbitre persiste. De là il semblerait naturel de conclure que, le pouvoir divin étant infiniment supérieur à celui de l'homme, il peut toujours agir sur notre volonté sans que le libre arbitre en soit blessé; mais les rapports ne sont pas les mêmes dans ces deux situations. Dans la première, ce n'est toujours qu'une force humaine en face d'une force humaine, une volonté humaine sous l'action d'une séduction humaine, deux puissances extérieures l'une à l'autre et de même nature, aux prises dans une lutte de leur ordre; tandis que, dans le fait de la grâce, les déterminations de la volonté dépendent d'une action intérieure et plus profonde que celle de l'homme. Or, l'investigation philosophique, poussée jusqu'où elle peut légitimement aller, arrive toujours à ce résultat, que la liberté existe là seulement où la spontanéité de la volonté est intacte. Si Dieu siége en quelque sorte au centre de l'homme pour régler les mouvements de son libre arbitre, quelle que soit la douceur avec laquelle il l'incline, quelle que soit l'apparente liberté qui se manifeste à la conscience, cette liberté n'est-elle pas une pure illusion? et la volonté captive, sans sentir, il est vrai, le poids de ses chaînes, ne reste-t-elle pas dépendante d'une puissance supérieure? Telles sont, du moins, les conséquences que donne la raison livrée à elle-même, sans que nous prétendions les défendre outre mesure. Nous ne discutons point, en effet, la doctrine de la grâce; nous n'établissons point de pré-

férence entre elle et la théorie purement philosophique du libre arbitre, encore moins en cherchons-nous l'accord; nous constatons seulement que les conditions d'harmonie que saint Augustin se flattait d'avoir trouvées entre elles ne sauraient satisfaire entièrement l'intelligence, et nous pensons qu'il vaut mieux garder ces vérités sous le sceau du mystère, que de les compromettre par des solutions imparfaites.

Tels sont, parmi les questions que la philosophie a pour objet de résoudre, les points principaux auxquels saint Augustin s'est arrêté dans ses nombreux écrits. Si l'on ne peut refuser à la manière dont il les a traités l'élégance, quoiqu'un peu recherchée, de la forme, et beaucoup d'aperçus de détail dont la finesse est portée quelquefois jusqu'à la subtilité, on doit reconnaître aussi que le fond appartient à l'ensemble des connaissances philosophiques transmises au monde romain par le génie des Grecs. Du reste, saint Augustin est loin de s'en défendre, et sa reconnaissance pour les hommes dans les travaux desquels il a puisé une partie de son savoir, éclate avec enthousiasme dans plusieurs de ses écrits. Dans la *Cité de Dieu*, en particulier (liv. x, c. 2), il reconnaît que les platoniciens ont eu connaissance du vrai Dieu, et regarde l'opinion de Platon sur l'illumination divine comme parfaitement conforme à ce passage de saint Jean (c. 1, v. 9) : *Lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Il revient même sur une erreur par lui commise en supposant que Platon avait reçu la connaissance de la vérité de Jérémie, qu'il aurait vu dans son prétendu voyage en Egypte. Il rétablit de bonne foi les dates, qui mettent un intervalle de plus d'un siècle entre le prophète hébreu et le philosophe grec (*Cité de Dieu*, liv. VIII, c. 11); mais il n'en maintient pas moins ce qu'il a avancé de Platon. La seule différence qu'il trouve entre lui et saint Paul, c'est que l'apôtre, en nous faisant connaître la grâce, nous a montré, agissant et opérant, le Dieu qui, pour la philosophie platonicienne, n'était qu'un objet de contemplation.

Saint Augustin était trop éclairé, son érudition trop étendue, sa supériorité sur la plupart de ses contemporains trop peu contestable, pour qu'il crût avoir à redouter quelque chose de la science, ou qu'il pensât que la foi qu'il défendait dût perdre à en accepter le secours. Dans le second livre du *Traité de l'Ordre*, il fait voir que la science est le produit le plus digne d'admiration de la raison; il la décompose dans ses divers éléments: la grammaire, la dialectique, la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, et il en rétablit ensuite les rapports et l'ensemble. Telle qu'elle est, il la considère comme une introduction, comme une préparation nécessaire à la connaissance de l'âme et de Dieu, qui constitue à ses yeux la véritable sagesse. Mais nulle part il n'a exprimé son opinion sur la dignité de la science, sur le devoir pour l'esprit d'en sonder les profondeurs, aussi bien que dans le morceau suivant, où il applique à cette recherche le *quærite et invenietis* de saint Matthieu : « Si croire, dit-il (*de Lib. Arb.*, lib. II, c. 2), n'était pas autre chose que comprendre, s'il ne fallait pas croire d'abord, pour éprouver le désir de connaître ce qui est grand et divin, le prophète eût dit inutilement : « Si « vous ne commencez par croire, vous ne sauriez comprendre. » Notre-Seigneur lui-même, par ses actes et par ses paroles, a exhorté à croire ceux qu'il a appelés au salut; mais, en parlant du don qu'il promet de

faire au croyant, il ne dit pas que la vie éternelle consiste à croire, mais bien *à connaître le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ qu'il a envoyé.* A ceux qui croient déjà, il leur dit ensuite : *Cherchez et vous trouverez;* car on ne saurait regarder comme trouvé ce qui est *cru sans être connu*, et personne n'est capable de parvenir à la connaissance de Dieu, s'il ne croit d'abord ce qu'il doit connaître ensuite. Obéissons donc au précepte du Seigneur, et *cherchons* sans discontinuer. Ce que ses exhortations nous invitent à chercher, *ses démonstrations nous le feront comprendre* autant que nous le pouvons dès cette vie, et selon l'état actuel de nos facultés. »

Nous ne pouvons terminer cette rapide esquisse des doctrines philosophiques de saint Augustin, sans dire quelque chose des deux plus célèbres ouvrages de ce Père, dont personne n'ignore les titres, mais qui, peut-être, ne sont pas réellement aussi connus qu'on pourrait le croire. Nous voulons parler des *Confessions* et de la *Cité de Dieu.*

Les *Confessions* sont l'histoire des trente-trois premières années de la vie de saint Augustin, et surtout des mouvements intérieurs qui l'agitèrent dans sa longue incertitude entre les principes du manichéisme et les dogmes orthodoxes qu'il embrassa enfin en 386. Il ne cherche ni à dissimuler ses fautes, ni à exagérer son repentir. L'enthousiasme qui règne dans ces récits est un enthousiasme sincère, quoique, dans l'expression on retrouve quelquefois les habitudes du rhéteur. Cette biographie se termine à la mort de sa mère, qu'il raconte à la fin du IXe livre. Les quatre derniers contiennent diverses solutions qui préoccupaient vers cette époque l'esprit de saint Augustin, et principalement l'ébauche des livres qu'il écrivit plus tard sur la *Genèse* contre les manichéens.

Quant à la *Cité de Dieu*, vantée au delà de ce qu'elle contient par des écrivains dont plusieurs semblent n'en avoir connu que le titre, cet ouvrage est loin de répondre à l'idée qu'on se fait d'un si vaste sujet. Composé pour démontrer que la prise de Rome par Alaric n'était pas un effet de la colère des dieux irrités du triomphe du christianisme, il présente quelques aperçus très-faibles sur le gouvernement temporel de la Providence, et sur les côtés défectueux de la religion et de la politique des Romains. Cet examen de la supériorité du vrai Dieu sur les dieux du paganisme ne saurait être d'aucun intérêt pour nous, et il nous importe peu de savoir si les demi-dieux de l'antiquité sont ou ne sont pas les démons des traditions chrétiennes. Cette lutte des deux *cités*, ou plutôt du peuple élu avec les peuples que Dieu a laissés dans l'ignorance de la vérité, et que saint Augustin parcourt depuis l'origine du monde jusqu'à la consommation des siècles, est plus remarquable par l'érudition que par l'ordre et le discernement, et ne remplit nullement l'attente de ceux qu'attire naturellement un titre si magnifique.

En résumé, les ouvrages de l'évêque d'Hippone témoignent d'une vaste érudition, d'une connaissance, sinon très-profonde, au moins étendue de la philosophie antique, d'un esprit facile, enthousiaste et sincère. Ce qui frappe le plus généralement le lecteur, c'est le besoin incessant de se rendre un compte raisonné de sa croyance, de pénétrer aussi avant dans l'intelligence du dogme, que le lui permettaient son génie et les lumières dont l'esprit humain était éclairé à cette époque. On peut trouver que partout la discussion n'est pas également forte, et que trop souvent

les habitudes d'une rhétorique et d'une dialectique un peu vides ont disposé l'illustre théologien à se faire illusion sur la valeur de ses arguments; mais, à part ces défauts que personne ne peut méconnaître, et qui appartiennent aux lettres latines en décadence, le génie de saint Augustin est un des plus beaux qui aient honoré l'Eglise par l'étendue de sa science, et par son ardent amour pour la vérité.

La meilleure édition des œuvres de saint Augustin est l'édition des Bénédictins, 10 vol. in-f°, Paris, 1677-1700. H. B.

AUTONOMIE [de αὐτὸς νόμος; *être à soi-même sa propre loi*] est une expression qui appartient à la philosophie de Kant. Lorsque ce philosophe proclame l'*autonomie* de la raison, il veut dire simplement qu'en matière de morale, la raison est souveraine; que les lois imposées par elle à notre volonté sont universelles et absolues; que l'homme, trouvant en lui des lois pareilles, devient en quelque sorte son propre législateur. C'est dans cette propriété de notre nature, c'est-à-dire, encore une fois, dans la souveraineté du devoir, que Kant fait consister le véritable caractère et la seule preuve possible de la liberté. Il appelle, au contraire, du nom d'*hétéronomie* les lois que nous recevons de la nature, la violence qu'exercent sur nous nos passions et nos besoins.

AVEN-PACE. *Voyez* IBN-BADJA.

AVERRHOÈS. *Voyez* IBN-ROSCHD.

AVICENNE. *Voyez* IBN-SINA.

AXIOME. Ce terme, dont l'usage paraît très-ancien, n'a été employé d'abord que par les mathématiciens pour désigner les principes mêmes de leur science, ou un certain nombre de propositions d'une évidence immédiate et servant de base à toutes leurs démonstrations. C'est ce qui résulte d'un passage de la *Métaphysique* d'Aristote (liv. III, c. 3), où ce philosophe se demande si la science de l'être ou de l'absolu ne doit pas aussi s'occuper de ce qu'en mathématiques on appelle du nom d'*axiomes*. Pour lui, il donne à ce mot une signification plus étendue; car il l'applique sans distinction à tous les principes qui n'ont pas besoin d'être démontrés, et sur lesquels se fondent, au contraire, toutes les sciences; à tous les jugements universels et évidents par eux-mêmes, sans lesquels, dit-il, le syllogisme ne serait pas possible (*Analyt. Post.*, lib. I, c. 2). Mais ces divers principes sont subordonnés à un seul, qui passe à ses yeux pour la condition suprême de toute démonstration et même de tout jugement : c'est le fameux principe d'identité et de contradiction; à savoir, que le même ne saurait à la fois être et n'être pas dans le même sujet, sous le même rapport et dans le même temps (*Métaph.*, lib. III, c. 3). Après Aristote, les stoïciens ont compris sous le nom d'axiome toute espèce de proposition générale, qu'elle soit nécessaire ou d'une vérité contingente. Ce sens a été conservé par Bacon; car, non content de soumettre ce qu'il appelle les axiomes à l'épreuve de l'expérience et des faits, ce philosophe distingue encore plusieurs sortes d'axiomes, les uns plus généraux que les autres (*Nov. Organ.*, lib. I, aphor. 13, 17, 19, *et pass.*). Le sens d'Aristote s'est maintenu dans l'école cartésienne, qui voulait, comme on sait, appliquer à la philosophie la méthode des geomètres. C'est ainsi

que Spinoza et Wolf ont commencé leurs œuvres par des axiomes et des définitions dont se déduisent ensuite toutes leurs théories. Kant, ayant distingué plusieurs sortes de principes, aussi différents les uns des autres par leur usage que par leur origine, a consacré le nom d'axiomes à ceux qui servent de base aux sciences mathématiques ; ce sont, d'après lui, des jugements absolument indépendants de l'expérience, d'une évidence immédiate, et qui ont pour origine commune l'intuition pure du temps et de l'espace. Par cette raison, il les appelle aussi les *axiomes de l'intuition*. A l'exemple d'Aristote, il néglige d'en fixer le nombre, et cherche à les subordonner à un principe suprême qu'il formule en ces termes (*Critique de la Raison pure, analyt. des principes*) : « Tous les phénomènes peuvent être considérés comme des grandeurs étendues. Grâce à ce principe, les propriétés de l'espace ou de l'étendue, en dehors de laquelle nous ne pouvons rien percevoir, c'est-à-dire les vérités et les définitions mathématiques, deviennent les conditions nécessaires, les formes *à priori* des choses elles-mêmes ou des phénomènes que nous découvrons par l'expérience. »

Si maintenant nous passons de l'histoire du mot à la nature même de la chose ; si nous voulons connaître le vrai caractère des principes mathématiques, et le comparer à celui des autres principes de l'intelligence humaine, nous serons forcés de choisir entre la proposition suprême d'Aristote et celle de Kant ; car, dans l'état actuel de la psychologie, c'est à ce choix seul que se réduit toute la question. Si, comme le prétend le philosophe grec, tous les axiomes peuvent se résoudre dans le principe de contradiction, ils ne sont plus que des jugements analytiques et même de simples formules abstraites, dont le seul résultat est de décomposer dans ses divers éléments une notion générale déjà présente à l'esprit, sans enrichir notre intelligence d'aucune connaissance nouvelle. Si, au contraire, les axiomes sont de véritables principes, c'est-à-dire des connaissances intuitives, immédiates, que ni l'expérience ni l'analyse n'ont pu nous fournir, il faut alors, avec le philosophe allemand, les regarder comme des jugements synthétiques *à priori*. Nous n'hésitons pas, uniquement en ce qui concerne les principes mathématiques, à nous prononcer pour l'opinion d'Aristote. En effet, quand je dis, par exemple, que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, il m'est impossible de ne pas voir qu'entre le sujet et l'attribut de cette proposition, il n'y a pas seulement, comme entre l'effet et sa cause, un rapport de dépendance ou un enchaînement nécessaire, mais une véritable identité, ou au moins la relation d'un tout à sa partie ; dans l'idée que je me fais d'une ligne droite, est certainement déjà comprise celle du plus court chemin d'un point à un autre ; par conséquent, il n'y a que l'analyse qui ait pu les séparer. Kant, il est vrai, en choisissant précisément le même exemple, arrive à un résultat tout opposé : « La ligne droite, dit-il, me représente seulement une qualité ; le plus court chemin d'un point à un autre me rappelle, au contraire, une quantité ; ce n'est donc que par une véritable synthèse, mais par une synthèse nécessaire, que j'ai pu réunir dans un même jugement deux notions aussi différentes l'une de l'autre. » Une telle subtilité, malgré le nom qui la recommande, mérite à peine d'être prise au sérieux. Il est évident qu'en pensant à une ligne droite, je suis forcé de tenir compte de la quantité aussi bien que

de la qualité; car, faites abstraction de la quantité, et la ligne n'aura plus d'étendue; elle ne représentera plus aucune dimension de l'espace; en un mot, elle aura cessé d'exister. De plus, l'étendue d'une ligne droite, la quantité d'espace qu'elle me représente, est nécessairement telle, qu'entre ses deux extrémités je ne saurais en concevoir une plus petite, c'est-à-dire qu'elle est le plus court chemin d'un point à un autre. Nous ne parlerons pas des autres axiomes considérés par Kant lui-même comme des applications diverses du principe de contradiction, par conséquent comme des jugements analytiques; nous ferons seulement remarquer que ce caractère n'est pas le seul qui établisse une différence entre les axiomes proprement dits et les véritables principes ou les connaissances intuitives de la raison. Quand je dis que la partie est moindre que le tout, ou que deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles, je n'affirme rien des existences, je ne dis pas qu'il y ait quelque part un tout, des parties, une quantité et des quantités égales entre elles; je prétends seulement, comme il a été démontré tout à l'heure, que, dans l'un des deux termes dont se compose principalement chacun de ces axiomes, l'autre est nécessairement compris. En outre, ces deux termes, avec les idées qu'ils expriment, peuvent être l'un et l'autre empruntés à l'expérience. C'est, en effet, à cette source de nos connaissances, plutôt qu'à la raison, que nous devons les notions d'un tout et de ses parties. Il en est autrement de ce principe qui est le fondement de toute morale : toutes nos actions libres sont soumises à une loi obligatoire, universelle et nécessaire. Non-seulement la loi du devoir ne saurait être déduite par voie d'analyse de l'idée de liberté; mais de plus, je crois à l'existence de ces deux termes, dont le premier dépasse entièrement les limites de l'expérience. Il ne faut donc pas confondre sous un même titre des jugements aussi différents les uns des autres que ceux qui servent de base aux démonstrations mathématiques, et ceux que la métaphysique et la morale sont obligées de chercher dans une analyse approfondie de la raison humaine. Les premiers sont purement analytiques, c'est-à-dire qu'ils reposent sur un rapport d'identité ou celui d'un tout à sa partie; ils ont pour sujet et pour attribut deux termes corrélatifs dont l'existence est hypothétique; enfin, ces deux termes peuvent être également empruntés à l'expérience. Les autres, au contraire, sont des jugements synthétiques où deux termes complétement distincts l'un de l'autre sont enchaînés par un lien nécessaire; chacun de ces deux termes représente une existence réelle, et l'un au moins est tout à fait étranger à l'expérience. Il faut laisser aux premiers le nom d'*axiomes*, et consacrer aux autres celui de *principes*. Comme l'a dit avec un sens profond l'auteur de la *Critique de la Raison pure* (Introd.), les mathématiques n'ont pas d'autres principes que leurs définitions, car elles n'ont affaire qu'à un monde idéal : à l'aide des limites et des figures dans lesquelles elles circonscrivent librement l'espace et l'étendue, elles produisent elles-mêmes, elles créent en quelque sorte toutes les données qu'elles soumettent ensuite au procédé de la démonstration. *Voyez* les articles PRINCIPES et MATHÉMATIQUES.

AXIOTHÉE DE PHLIUS, l'une des femmes qui, après avoir suivi les leçons de Platon et de Speusippe, transmettaient à leur tour la doc-

trine qu'elles avaient reçue. Elle passe pour avoir porté des vêtements d'homme, probablement le manteau de philosophe; cet usage paraît avoir été adopté également par Lasthénie de Mantinée (*Voyez* Diogène Laërce, liv. III, c. 46; liv. IV, c. 2).

B

BAADER (François), un des plus éminents penseurs de l'Allemagne, étudia d'abord la médecine et les sciences naturelles. Il ne se voua qu'assez tard aux spéculations métaphysiques. Il occupe dans la philosophie moderne une place à part. Il n'a pas rédigé de corps de système. Ses idées se trouvent dispersées dans une foule d'écrits détachés. Cette exposition, déjà si peu suivie, est sans cesse brisée par des digressions. Baader est ardent à la polémique : il ne sait pas résister au plaisir d'une escarmouche, et ne perd aucune occasion de faire le coup de feu contre ses adversaires. La rapidité de la pensée et de fréquentes allusions rendent difficile la lecture de ses écrits. Les étrangetés d'un style original, embrouillé, bizarre, ajoutent encore à l'obscurité. On peut aussi reprocher à Baader des puérilités mystiques que ce viril esprit aurait dû s'interdire. Tout cela fait autour de sa vraie pensée un fourré que peu de gens ont le courage de traverser. Mais ceux qui l'essayent sont bien récompensés. Les écrits de Baader sont une mine des plus riches. Ils ont une grande valeur critique, et forment un arsenal précieux pour qui veut combattre les diverses écoles de l'Allemagne. Baader en a saisi les côtés faibles avec une singulière pénétration, et de sa dialectique acérée il a frappé au défaut de l'armure tour à tour Kant, Fichte, Schelling et Hégel. Baader a profité de tous les progrès que ces grands esprits ont fait faire à la pensée; mais il a, dès l'origine, combattu leurs erreurs, quand personne encore ne les soupçonnait, et a été seul à soutenir toujours contre eux la cause de la science chrétienne.

Baader unit la religion positive et la philosophie par un mysticisme qui rappelle Jacob Bœhme. Jacob Bœhme a partagé l'étonnante destinée de Spinoza. Ces magnifiques génies n'ont exercé aucune influence sur leur temps. Il a fallu deux siècles et plus à l'esprit humain pour arriver à les comprendre. Ils n'ont trouvé qu'aujourd'hui des penseurs capables de converser avec eux; et ils ont présidé à la révolution philosophique de l'Allemagne, comme Montesquieu et Rousseau à la révolution politique de la France. Schelling, dans son premier système, et Hégel, relèvent de Spinoza; ils se réclament aussi de Jacob Bœhme; mais c'est à tort; ils l'ont mal compris. Baader est son véritable descendant. Les mystiques du moyen âge, Paracelse, Van Helmont, sainte Thérèse, madame Guyon, Swédenborg, Pascalis, et surtout Saint-Martin, étaient également familiers à Baader.

Lorsque le roi de Bavière voulut faire de l'université de Munich le centre d'une réaction religieuse contre les idées nouvelles, Baader fut appelé à y professer la philosophie. Il finit par être assez mal vu. Le roi voulait restaurer le moyen âge plus encore que le christianisme, et Baader avait une libéralité de vues qui s'accordait mal avec ces projets,

J'ai parlé de bizarreries mystiques; mais toutes les fois qu'il sait s'en préserver, il retrouve le haut bon sens du génie. Il se distingue même entre les penseurs de l'Allemagne par son esprit pratique. Il s'est fort occupé de politique, et toujours avec indépendance. En 1815, il conseilla à la Sainte-Alliance de légitimer sa cause par un grand acte de justice, la restauration de la nationalité polonaise. A la même époque, il signalait avec un coup d'œil prophétique le besoin qu'avait donné la révolution française de réaliser socialement les principes évangéliques de justice et de charité. Après 1830, il s'occupa le premier, dans son pays, des prolétaires, et ce fut avec un esprit généreux. Tout cela ne le mettait pas en faveur auprès du roi, moins encore ses idées sur l'Eglise. Baader s'est détaché de Rome; il s'est prononcé avec force contre la suprématie du pape. Il voulait d'un catholicisme régi par les conciles et démocratiquement constitué. L'Eglise grecque répondait le mieux à son idéal; et dans son dernier écrit, peu de temps avant sa mort, il cherche à établir la suprématie de cette Eglise sur celle de Rome.

La théorie de la liberté est ce qu'il y a de capital dans Baader. La philosophie allemande est venue aboutir au panthéisme. Hégel est l'inévitable conclusion de Kant. On a compris alors que la logique seule menait à un Dieu universel, à un monde nécessaire, et que, pour échapper au panthéisme, il fallait la dépasser et réhabiliter la liberté. Tout l'effort des adversaires intelligents de Hégel porte sur ce point. Baader a suivi cette tactique bien avant les autres. Il a donné le signal et le plan de l'attaque, et a beaucoup contribué au changement de Schelling et au discrédit du panthéisme en Allemagne.

Il faut, d'après Baader, distinguer trois moments dans l'histoire de l'homme. Dieu le crée innocent; mais cette pureté originelle n'est pas la perfection. L'homme est créé pour aimer Dieu. Or l'amour n'est pas cet instinct primitif du bien imposé par la nature; il suppose le consentement, il est le libre don de soi-même. Mais la liberté n'est pas le libre arbitre, le choix du bien ou du mal. Le bien seul est la liberté. Le mal est l'esclavage; car la volonté coupable est sous la servitude des attraits qui la dominent, et des lois divines qui répriment ses désordres, la frappent d'impuissance et la paralysent. Le libre arbitre n'est donc pas la liberté; il est le choix entre elle et l'esclavage. Il n'est pas la perfection; il n'en est que la possibilité. Il n'est pas l'amour; il n'en est que la porte. Il doit donc être franchi et dépassé. Mais si la liberté est une charité immuable, éternelle, une vie divine dont on ne peut déchoir, elle n'en présuppose pas moins le libre arbitre. Pour se donner librement, il faut pouvoir se refuser. Il y a donc un moment où l'homme est appelé à se donner ou à se refuser à Dieu; l'alternative est offerte: il choisit. Après l'innocence, avant l'amour, le libre arbitre ou l'épreuve. La tentation est donc pour l'homme, et généralement pour toutes les créatures libres, une nécessité, mais non point la chute. Unies d'abord fatalement à Dieu, sans conscience propre, elles doivent se distinguer de lui. Mais cette distinction n'est point nécessairement une contradiction ou une révolte; c'est ce que le panthéisme méconnaît. Il distingue aussi dans l'histoire de l'homme trois moments, mais le second est la chute, au lieu d'être, comme l'exige la pensée, la tentation qui peut avoir deux issues.

Le choix fait ne peut être prévu. Il ne se connaît pas *à priori*; car le contraire était également possible. On ne le connaît donc que par l'événement. C'est l'expérience, et non la raison, qu'il faut interroger; elle trouve ici sa place dans toute philosophie qui reconnaît la liberté.

Or le mal est entré dans le monde : l'expérience le témoigne. Quelle devait être la suite de cette chute? Le choix accompli, le libre arbitre cesse aussitôt. Il n'est ni le bien ni le mal; il le précède; il est l'égale possibilité de l'un et de l'autre. L'homme devait demeurer à jamais fixé dans la décision prise. Or le mal n'est que néant et douleur; car Dieu est la vie. La conséquence de la chute était pour le monde l'éternel néant et l'universelle douleur : ce n'est pas ce qui a eu lieu : la chute a donc été réparée. Mais l'homme déchu ne pouvait recevoir la vie que si Dieu, le principe de vie, s'associait de nouveau à lui. Dieu devait descendre pour cela dans les abîmes où nous a précipités le mal; il devait partager nos douleurs, porter le faix de nos peines, s'abaisser à toutes nos humiliations, se faire entièrement semblable à nous, connaître même la mort. Le sacrifice du Calvaire pouvait seul sauver une race déchue. Le but de ce grand holocauste était d'élever l'homme à l'amour éternel dont il s'était exclu; mais ce ne pouvait être l'effet immédiat. Cet amour exige la coopération du libre arbitre; le libre arbitre devait donc être rendu. L'homme a été replacé, par la vertu de l'expiation divine, dans la position où il se trouvait à l'heure de l'épreuve, libre de choisir, avec une différence toutefois. Il avait alors l'instinct du bien, il a maintenant celui du mal. Il doit mourir à lui-même s'il veut renaître à Dieu. La croix est pour l'homme et pour Dieu le seul moyen de réunion depuis la chute.

Le déisme et le panthéisme pallient le mal ; l'un et l'autre n'y voient que l'inévitable imperfection du fini; mais le mal est si peu le fini, qu'il est, au contraire, l'effort du fini à se poser comme l'infini, de la créature à se faire le centre de tout, à usurper le droit de Dieu. Il n'est point, d'ailleurs, le contraire seulement du bien, comme le fini l'est de l'infini; il en est la contradiction.

Le manichéisme regarde le mal comme positif; mais il a le tort d'en faire une substance, un principe éternel. Or, le dualisme est incompatible avec l'idée de Dieu. Ce système d'ailleurs, qui semble exagérer le mal, en atténue la gravité non moins que les précédents. En faisant du mal un principe éternel, il en fait un principe nécessaire; c'est l'absoudre. Ces trois systèmes, à les prendre rigoureusement, sont donc unanimes à nier la liberté et la responsabilité du mal : ils en méconnaissent la nature.

Ici se présente une grande difficulté. On peut dire : Le mal est impossible; il ne saurait exister : ce que l'on appelle de son nom, ou n'est rien, ou n'est qu'une forme du bien, un de ses déguisements. Le bien seul peut exister; car Dieu est l'Etre. On ne peut donc supposer quelque chose qui soit hors de lui, qui soit contre lui ; ce serait un non-sens. — D'autre part, si l'on ne veut pas nier le libre arbitre, il faut accepter la possibilité du mal. Or, nier le libre arbitre, c'est nier l'expérience, la conscience, tomber dans le fatalisme et avec lui dans le panthéisme. —Voilà deux exigences également impérieuses. La contradiction, heureusement, n'est pas insoluble.

Dieu est l'Etre, donc hors de lui il n'y a que néant. L'homme est

libre, donc il peut vouloir contre Dieu. Seulement alors sa volonté est néant. Il ne peut la réaliser, il trouve l'opposé de ce qu'il cherche, et son œuvre le trompe. La volupté ruine les sens, l'orgueil amène l'abaissement, l'égoïsme est l'ennemi de notre intérêt : le mal se tourne toujours contre lui-même ; il est châtié par une divine ironie qui lui fait faire perpétuellement le contraire de ce qu'il se propose. Il obéit donc malgré lui, et son impuissante révolte est aussi bien soumise que la plus fidèle obéissance. Le mal manifeste Dieu comme le bien, seulement d'une autre manière : par son néant il proclame que Dieu seul règne et seul est. L'effet, étant toujours le contraire de ce que veut la volonté coupable, est divin. Le mal n'existe que subjectivement ; il essaye en vain de se réaliser, il ne peut se donner l'existence objective. Il y a dualité dans les volontés, non pas dans leurs actes : toutes, elles exécutent les desseins éternels. Les créatures, qu'elles le veuillent ou non, n'accomplissent jamais que les ordres divins. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.*

Contemplée de ce point de vue, l'histoire se montre à nous sous un jour tout nouveau. L'homme, malgré les obstinés égarements de sa liberté, ne fait jamais que suivre la route tracée par la Providence ; il est inhabile à troubler l'universelle harmonie ; il exécute toujours la pensée divine. Et quelle est cette pensée? Pour notre race déchue, il n'y en a qu'une, la rédemption. Elle est l'œuvre miséricordieuse, l'événement magnifique dont les siècles se transmettent l'accomplissement. Au milieu de l'histoire, s'offre le sacrifice qui sauve l'humanité : le christianisme est fondé. Tout jusqu'alors le préparait ; tout, depuis son apparition, concourt à son établissement universel. Il est la puissance qui entraîne le monde à un progrès incessant, et le provoque infatigablement à la justice, à l'unité, à l'amour. On ne peut connaître d'avance la volonté de l'homme : on peut prévoir celle de Dieu, que l'homme a deux manières, à son choix, d'accomplir. On n'est plus dans le fatalisme, cet insipide lieu commun des modernes philosophies de l'histoire ; mais on demeure dans un ordre d'autant plus majestueux que le désordre même finit par l'établir.

A cette théorie, que Baader a développée en plusieurs endroits de ses ouvrages, notamment dans le premier cahier de *la Dogmatique spéculative,* se rattache encore une idée importante. Le bien et le mal donnent à toutes nos facultés, à l'imagination, à la pensée, au sentiment, aussi bien qu'à la volonté, une direction différente. Les passions asservissent tout notre être. L'homme, sous leur empire, ne voit plus les choses sous leur véritable aspect, et il en est incapable. Le mal obscurcit, trouble, égare l'entendement, le frappe de folie et de sophisme : le bien l'illumine et le rectifie. La volonté a donc sur l'intelligence une décisive influence. Dans l'ordre moral, les convictions dépendent de la pratique. Une vie sensuelle et égoïste mène à d'autres croyances qu'une vie chaste et dévouée. Les âmes médiocres ont une autre philosophie que les cœurs tourmentés de la noble ambition de l'infini. Tous les hommes, à l'origine, ont sans doute un principe commun : ils entendent d'abord un même ordre de la conscience ; mais, selon qu'ils obéissent ou non, leur conscience s'altère ou garde sa pureté, leur entendement s'obscurcit ou s'éclaire. Il y a action de la pensée sur la vo-

lonté, et réaction de la volonté sur la pensée; elles ne sont point isolées : l'homme est un. Il faut donc, dans la recherche de Dieu, se ceindre d'obéissance, selon l'expression du poëte oriental. Tout ceci peut être regardé comme vrai. L'expérience montre que notre conduite exerce un grand empire sur notre pensée. La raison enseigne que le vrai et le bon sont uns. L'homme n'est donc pas dans la vérité, tant qu'il demeure dans le mal. Il peut avoir d'elle alors une image abstraite et morte; il ne possède pas la vérité vivante et réelle. Pour bien penser, il faut bien vivre.

Baader s'est, dans la philosophie de la nature, aussi nettement séparé du panthéisme que dans la théorie de la liberté. Les poëtes, inspirés par leur génie divinatoire, ont vu dans les tristesses et les joies de la nature, dans ses fêtes et ses deuils, dans ses voluptés et ses fureurs, l'image de nos espérances et de nos regrets, de notre bonheur et de notre infortune, de nos amours et de nos haines, l'image de l'homme tombé. Les religions sont unanimes à expliquer par une chute les fléaux de la nature, et par le péché la mort. Que doit penser la philosophie? On trouve ici les mêmes solutions que pour la liberté. Le déisme et le panthéisme voient dans la mort comme dans le mal une institution nécessaire à l'économie du fini. Mais la mort n'est pas plus nécessaire que le mal. Nous avons au dedans de nous le type d'une nature idéale, dont les formes sont d'une irréprochable correction; elle ne connaît ni souffrance, ni laideur, ni déclin; elle a l'éternelle jeunesse de ce qui est parfaitement beau. La raison enseigne qu'il doit y avoir harmonie de l'idéal et du réel. Cette harmonie n'existe pas dans l'ordre présent de la nature; il n'est donc pas l'ordre divin, l'ordre légitime, l'ordre primitif. La nature souffrante, infirme, périssable, est une nature déchue. La mort est donc la suite du mal, et n'affligeait pas le monde avant le péché. Baader arrive ici à une hypothèse aventureuse. La mort, selon lui, était avant l'homme; l'histoire des révolutions du globe le prouve : il y a donc eu une chute antérieure à celle de l'homme, et la création de la terre est en rapport avec cette ancienne catastrophe. Le chaos de la *Genèse* n'est que les ruines confuses de la région céleste que gouvernait Satan et que troubla sa révolte. Le travail des six jours a eu pour fin d'ordonner et de réparer cette grande destruction. Ce ne fut qu'au terme de l'œuvre que la puissance du mal fut domptée. La mort était emprisonnée; la désobéissance de l'homme lui ouvrit de nouveau les portes.

La nature, Isis voilée, semble vouloir punir les audacieux qui osent tenter ses mystères. Baader s'est permis dans la philosophie de la nature d'étranges aberrations. Il revient aux élucubrations de Jacob Bœhme et de Paracelse. Il est à regretter aussi qu'il ait donné dans son système, aux merveilles du somnambulisme, une place qu'elles n'ont pas dans la nature. S'il est frivole de négliger aucun fait, il est téméraire de trop vite expliquer; il faut d'ailleurs toujours garder la juste proportion, et l'univers ne s'explique pas par une crise nerveuse. Baader a suivi avec grande attention la fameuse voyante de Prévorst, qui a tant occupé toute l'Allemagne savante et rêveuse, et jusqu'à Strauss lui-même; il est fâcheux qu'il ait jeté par là quelque défaveur sur sa philosophie, qui renferme, du reste, tant de précieux aperçus.

Baader n'a pas en Allemagne toute la réputation qu'il mérite. On ne lui a pas encore pardonné le dédain qu'il avait de l'appareil systéma-

tique dont on a si fort la superstition au delà du Rhin. Il a dérouté les habitudes de lourde méthode qu'affectionne la science allemande. Baader, au lieu de faire un gros livre, a dispersé ses idées dans une multitude de brochures, et l'on a bien quelque peine à réunir en un même corps tous les membres de son système. Mais on sent toujours chez lui l'intime harmonie qui coordonne tous les détails. Baader n'en a pas moins exercé une grande influence : par sa polémique surtout, si incisive et spirituelle, il a beaucoup contribué à la réaction contre le panthéisme. Il compte ses partisans les plus nombreux parmi les mystiques et les théologiens philosophes. Julius Muller, entre autres, a écrit d'après ses principes un livre remarquable sur la chute et la rédemption. Hoffmann a publié, pour servir d'introduction à la philosophie de Baader, un volume facile et agréable, *die Vorhalle zu Baader*.

Il paraîtra peut-être, après tout cela, paradoxal de dire que Baader est un des philosophes allemands dont l'étude pourrait avoir le plus d'attraits et de profit pour nous. Nous croyons qu'il en est ainsi pourtant. Baader aimait l'esprit français, et le savait comprendre. Il avait même pour lui une prédilection qui lui a donné fantaisie d'écrire un jour en français (et quel français!) deux petits traités, qui feraient prendre de ce penseur une idée bien fausse à ceux qui ne le connaîtraient pas autrement. Malgré toutes ces excentricités et de fâcheuses préoccupations, il y a dans Baader une verve, une originalité, un rapide et libre mouvement que nous suivons plus volontiers que les lentes évolutions d'une métaphysique d'école. Sa pensée est profonde et difficile; mais, sauf les abus de mysticisme, précise, nette, bien déterminée. Surtout, ce ne sont point chez Baader de vaines abstractions; c'est l'homme, trop visionnaire sans doute et trop entouré de spectres, mais enfin l'homme vivant et réel, qu'il s'efforce d'étudier et de faire connaître. Baader a semé ses ouvrages d'une foule d'aperçus ingénieux, de vues nouvelles et d'idées fécondes. Il y a plus de bonne psychologie chez lui que dans aucun autre philosophe allemand. Ce n'est souvent qu'un trait, une saillie, quelquefois une boutade, toujours une vive lumière.

Voici la liste des ouvrages de Baader, dont il n'existe encore aucune édition complète : *Extravagance absolue de la Raison pratique de Kant*, lettre à Fr. H. Jacobi, in-8°, 1797 (all.); — *Considérations sur la philosophie élémentaire, en opposition au traité de Kant, intitulé : Principes élémentaires de la Science de la nature*, in-8°, Hamb., 1797 (all.); — *Mémoire sur la Physiologie élémentaire*, in-8°, Hamb., 1797 (all.); — *sur le Carré des pythagoriciens dans la nature*, in-8°, Tubingue, 1799 (all.); — *Mémoire de Physique dynamique*, in-8°, Berlin, 1809 (all.); — *Démonstration de la morale par la physique*, in-8°, Munich, 1813; et dans ses *Ecrits et Compositions philosophiques*, 2 vol. in-8°, Munster, 1831 et 1832; — *de l'Eclair, comme père de la lumière* (dans le même recueil); — *Principes d'une Théorie destinée à donner une forme et une base à la vie humaine*, in-8°, Berlin, 1820 (all.); — *Fermenta cognitionis*, 3 cahiers in-8°, Berlin, 1822-1823; — *de la Quadruplicité de la vie*, in-8°, Berlin, 1819; — *Leçons sur la Philosophie religieuse en opposition avec la Philosophie irréligieuse dans les temps anciens et modernes*, in-8°, Munich, 1827 (all.); — *Leçons sur la Dogmatique spéculative*, in-8°, Stuttgart et Tubingue, 1828, et Munster, 1830; — *Quarante*

propositions d'une érotique religieuse, in-8°, Munich, 1831; — *de la Bénédiction et de la Malédiction de la créature*, in-8°, Strasb., 1826; — *de la Révolution du droit positif*, in-8°, Munich, 1832; — *Idée chrétienne de l'Immortalité en opposition avec les doctrines non chrétiennes*, in-8°, Wurtzb., 1836; — *Leçons sur une théorie future du sacrifice et du culte*, in-8°, Munich, 1836. Nous ne parlons pas de ses écrits purement politiques ou théologiques. A. L.

BACON (Roger), surnommé *le docteur admirable*, naquit vers 1214, non loin de la ville d'Ilcester, dans le comté de Sommerset, d'une famille ancienne et considérée dans le pays. Au sortir de l'enfance, ses parents l'envoyèrent aux écoles d'Oxford, où ses rapides progrès lui concilièrent la bienveillance de plusieurs personnages éminents, et, entre autres, de Robert Grosse-Tête, évêque de Lincoln. Lorsqu'il eut pris quelque teinture de la grammaire et de la dialectique, il quitta sa patrie, et, à l'exemple des plus grands hommes du XIIIe siècle, vint fréquenter l'Université de Paris, que tout l'Occident proclamait la cité des philosophes et le centre des lumières. L'histoire ne dit pas combien de temps il y passa; mais il ne retourna pas en Angleterre avant d'avoir obtenu le grade de docteur, peut-être même avant d'avoir pris l'habit de franciscain. Après l'année 1240, nous le trouvons retiré près d'Oxford, dans un cloître de cet ordre, et consacrant aux sciences et aux lettres tous les instants que ne réclamaient pas les devoirs de la vie monastique. Il apprit d'abord l'arabe, le grec et l'hébreu, afin de pouvoir étudier dans le texte original les traités d'Aristote et des philosophes orientaux, que, suivant lui, l'ignorance des traducteurs latins avait totalement dénaturés. Il s'adonna ensuite aux mathématiques, aux différentes parties de la physique, à l'astronomie, et, jugeant plus profitable d'étudier la nature en elle-même que dans les livres, entreprit, à l'aide d'instruments de son invention, une série d'observations et d'expériences dont la dépense paraît s'être élevée, dans l'espace de vingt années, à deux mille livres parisis et plus. La munificence de quelques amis éclairés lui permettait de se livrer à ces travaux dispendieux; mais leur protection ne put le défendre contre les soupçons de ses supérieurs. Ceux-ci, indignés qu'un Frère de leur ordre se livrât à des études que les préjugés de cet âge condamnaient, interdirent à Bacon, d'après d'anciens règlements, de communiquer ses ouvrages à qui que ce fût, sous peine de les voir confisqués et d'être lui-même mis au pain et à l'eau pendant plusieurs jours. Bacon, à ce moment, n'avait encore rien publié, et peut-être cette défense, religieusement observée, allait le décider à abandonner ses plans, lorsque, pour son malheur et pour sa gloire, le cardinal Fulcodi fut envoyé en Angleterre par le pape Urbain IV. Fulcodi, jurisconsulte célèbre et secrétaire de saint Louis avant d'être cardinal, aimait beaucoup les lettres. Il est probable que, durant son voyage, la renommée de Bacon, qui commençait à se répandre, parvint jusqu'à lui; car, peu de temps après, étant devenu pape sous le nom de Clément IV, il adressa au moine franciscain un légat, Raymond de Laudun, à qui il le priait de remettre quelques traités de sa composition. Bacon refusa d'abord; mais, sur de nouvelles instances, il fit partir pour Rome un de ses disciples, Jean de Paris, qui devait présenter au souverain

pontife l'*Opus majus* et des instruments de mathématiques. Clément IV accueillit ce double hommage avec une bienveillante admiration, et, tant qu'il vécut, Roger Bacon mena des jours tranquilles, sinon honorés. Mais après sa mort, arrivée en 1268, la jalousie et la haine quelque temps contenues des franciscains, se trahirent par une persécution sourde dans les premiers temps, et qui bientôt fut avouée. On ne se borna plus à renouveler les anciennes défenses; on fit comparaître Bacon, alors âgé de soixante-quatre ans, devant une assemblée qui se tint à Paris en l'année 1278, sous la présidence du supérieur Jean d'Esculo; on frappa sa doctrine d'un anathème solennel, et il fut jeté dans les fers sans avoir la triste ressource d'en appeler à la cour de Rome; car on avait à l'avance rendu inutiles toutes ses démarches en suppliant le souverain pontife de confirmer la sentence. Soit défaut de pouvoir, soit manque de courage, tous ses disciples gardèrent le silence, et ce fut dans la résignation seule qu'il dut chercher des adoucissements à son malheur. Sa captivité durait depuis quelques années, lorsque Jean d'Esculo parvint au siége pontifical, sous le nom de Nicolas IV. Roger Bacon, que l'espérance d'un meilleur sort n'avait point abandonné, lui adressa un opuscule *Sur les moyens d'arrêter les progrès de la vieillesse.* Il ne semblait pas que cette démarche dût adoucir en sa faveur l'ancien supérieur de son ordre; cependant, après de nouvelles rigueurs, celui-ci, renonçant à une vieille rancune, ou plutôt, vaincu par les instances de quelques protecteurs dévoués, ordonna qu'on rendît la liberté à l'auteur de l'*Opus majus.* Bacon touchait alors à une vieillesse avancée, qui ne devait pas lui permettre de jouir longtemps de cette justice tardive. Il mourut effectivement peu de temps après, à l'âge de 78 ans.

L'*Opus majus* étant le principal monument du génie de Bacon, une rapide analyse de cet ouvrage, d'ailleurs peu connu, suffira pour donner une idée des opinions de son auteur.

Roger Bacon ne doutait pas qu'il ne vécût à une époque de torpeur intellectuelle et d'ignorance profonde, parmi des hommes fort peu instruits et ne cherchant pas à le devenir, qui, par conséquent, ne faisaient faire aux sciences aucun progrès. Ce fait admis, il en trouva plusieurs causes, qui se ramènent aux suivantes : trop de confiance dans l'autorité, le respect de la coutume, d'aveugles égards pour les préjugés populaires, et cet orgueilleux amour de soi-même qui porte l'homme à réprouver comme dangereuses ou à mépriser comme puériles les connaissances qu'il ne possède pas. Il résultait de là que le premier devoir d'un réformateur intelligent était de rendre à l'esprit humain son indépendance, en ruinant l'empire de l'autorité, de la coutume et des préjugés, et de mettre en lumière les avantages pratiques et la dignité des sciences. Tel est l'objet des premières parties de l'*Opus majus.*

Roger Bacon commence par réclamer le privilége qui appartient à la raison de l'homme, d'exercer un contrôle sévère sur toutes les doctrines soumises à son approbation. Les motifs qu'il allègue sont à peu près ceux que les libres penseurs de tous les âges ont invoqués en faveur de la même cause. Il rappelle que la perfection est rare, surtout parmi les hommes; qu'il n'a été donné à aucun sur cette terre de connaître la vérité sans mélange d'erreurs; que, tous étant faillibles, il y aurait une extrême imprudence à en croire un seul sur parole. Encore moins,

ajoute-t-il, doit-on s'en rapporter au jugement du vulgaire ignorant, passionné, dont le propre est d'abuser des meilleures choses. La multitude, d'ailleurs, est d'autant moins capable de pénétrer dans les mystères de la sagesse, qu'elle est plus nombreuse : car, en philosophie comme en religion, il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus. Enfin, il fait voir qu'une opinion ne peut être réputée vraie uniquement à cause de son antiquité; que, loin de là, la science étant l'œuvre des âges, il y a mille à parier que l'inexpérience des premiers philosophes s'est trahie par de graves erreurs qu'il appartient aux derniers venus de reconnaître et de corriger. Ainsi Aristote a modifié le système de Platon, Avicenne celui d'Aristote, Averrhoès les doctrines de tous ses devanciers.

Bientôt, abordant des considérations d'une autre nature, Roger Bacon entreprend une apologie générale des sciences. Il insiste principalement sur la nécessité de n'en bannir aucune, et de ne point accroître comme à plaisir notre ignorance par un injuste mépris pour un genre d'instruction qui n'est pas le nôtre. Il avoue que certaines parties de la philosophie ont été négligées, d'autres proscrites par les Pères de l'Eglise; mais d'abord les Pères étaient des hommes, et, comme tels, sujets à se tromper; de plus, leur conduite s'explique par des causes fort simples, et ne se prête pas aux conclusions que la malveillance et le faux savoir voudraient en tirer. Loin de proscrire aucune branche de la connaissance humaine, il importe de les cultiver toutes, ne fût-ce que dans l'intérêt de la religion. La religion et la science sont solidaires parce qu'elles se touchent, ou plutôt se confondent, et on ne peut arrêter l'essor de l'une sans nuire au développement de l'autre.

Après avoir exposé ces vues générales, Bacon en vient aux détails. On conçoit qu'il attire toute l'attention du lecteur sur les sciences qui lui paraissent le plus négligées par ses contemporains, et qu'il avait lui-même cultivées plus que toutes les autres, à savoir la grammaire et les mathématiques. Comme les livres sacrés sont traduits du grec et de l'hébreu, et que, d'une autre part, les docteurs scolastiques vivaient, en quelque façon, sur les ouvrages d'Aristote et des philosophes arabes, l'importance des traductions et la nécessité de les avoir correctes devenaient évidentes, et on pouvait facilement en conclure que l'étude de la grammaire était indispensable. L'apologie des sciences mathématiques exigeait tout autrement de soin et de profondeur; aussi occupe-t-elle une place énorme dans l'*Opus majus*, dont une vingtaine de pages au plus sont consacrées à la grammaire.

Ce qui constitue aux yeux de Roger Bacon l'utilité et la grandeur des mathématiques, c'est : 1° qu'elles sont supposées par toutes les autres sciences, que, sans elles, on ne peut se flatter d'étudier avec fruit; 2° qu'elles nous facilitent la solution de plusieurs questions de philosophie naturelle; 3° qu'elles rendent les plus grands services au théologien, soit qu'il étudie la science du comput, ou qu'il veuille appliquer à l'Écriture sainte les principes de la chronologie. Parmi les questions de philosophie naturelle dont les mathématiques facilitent la solution, Roger Bacon cite et discute les suivantes : Quelles sont les différences des climats? Quelle est la cause du flux et du reflux? La matière est-elle infinie? Les corps se touchent-ils en un point? Quelle est la figure du monde et de la terre? N'y a-t-il qu'un monde, un soleil et une lune, ou bien y

en a-t-il plusieurs ? La matière s'étend-elle à l'infini ? Quelle est la cause de la chaleur ? Enfin, les mathématiques sont la condition de l'astrologie; par l'astrologie jointe à la connaissance des climats, elles contribuent beaucoup aux progrès de la médecine, et, à ces avantages, elles joignent celui de créer en quelque sorte la science de la perspective. Là vient se placer un traité de *Perspective*, qui, joint à un opuscule *de la Multiplication des figures* (*de Multiplicatione specierum*), compose la cinquième partie de l'*Opus majus*.

Dans une sixième et dernière partie, intitulée *de Scientia experimentali*, Bacon poursuit le cours de ses recherches sur différents points de philosophie naturelle. Quelques lignes, dont l'exemple de sa vie est un éclatant commentaire, révèlent sa pensée sur la méthode applicable aux sciences. Il distingue deux procédés, l'expérience et le raisonnement, mais en se prononçant hautement pour le premier. Selon lui, le raisonnement aboutit à des conclusions qu'il nous permet de comprendre; mais il ne nous donne pas une notion claire et distincte de la réalité; il ne nous apprend ni à fuir les choses nuisibles ni à rechercher les bonnes. Ainsi, dit-il, il se peut que, par des arguments très-puissants, on parvienne à prouver que le feu brûle et détruit tout ce qu'il touche ; mais cette démonstration ne suffirait pas à un homme qui n'aurait jamais vu de feu, et il n'éviterait la flamme qu'après en avoir approché la main ou un objet combustible.

On a pu reconnaître dans l'exposition rapide qui précède, plusieurs des aperçus qui, trois cents ans plus tard, ont fait la fortune et la gloire du chancelier Bacon. Comme l'illustre auteur du *Novum Organum*, le moine inconnu du XIIIe siècle est épris du plus vif amour de la science : il en appelle de tous ses vœux, il en favorise de tous ses efforts le progrès; il voudrait communiquer à tout ce qui l'entoure son enthousiasme pour cette noble cause, de sorte qu'on peut dire avec une entière vérité, que la pensée qui a inspiré le traité *de Augmentis et Dignitate scientiarum* est en germe dans l'*Opus majus*. De même Roger Bacon et le chancelier s'accordent à repousser le joug de l'autorité, de la coutume, des préjugés, à se confier dans les seules forces de la raison, souverain arbitre, à leurs yeux, du vrai et du faux. Tous deux enfin se montrent partisans déclarés de l'expérience, contre les incertitudes et les abus de la méthode rationnelle. A ces frappantes analogies se mêlent des différences qui tiennent à la fois aux hommes et aux époques. Ainsi, autant le style du chancelier Bacon est riche, animé, brillant de métaphores et de saillies, autant celui de Roger est lourd, pénible, décoloré, bien que de beaucoup supérieur à celui des écrivains du même âge. L'*Instauratio magna* ne porte pas le cachet d'une connaissance profonde de l'histoire et des monuments de la science ; au contraire, Roger est très-érudit ; il possède à fond Aristote, Ptolémée, Euclide, les philosophes arabes, et il les cite à tout propos, méthode assez difficile à concilier avec son mépris pour l'autorité. J'ajouterai en dernier lieu qu'il a sur le baron de Vérulam l'immense avantage d'avoir uni constamment l'exemple au précepte et pratiqué les leçons et les conseils qu'il donnait à ses contemporains. Ainsi, pour nous borner à quelques exemples, il a décrit plus exactement qu'on ne l'avait encore fait, l'arc-en-ciel, l'aurore boréale, les halos. Il a connu

la théorie générale des verres concaves et convexes pour grossir et rapprocher les objets ; ce qui a motivé l'opinion inadmissible d'ailleurs de Wood, de Jebb et de quelques autres écrivains anglais, qu'il avait inventé les lunettes et même le télescope. S'il n'a pas découvert la poudre à canon, il est du moins un des premiers auteurs qui en aient parlé. Enfin il avait reconnu la nécessité de réformer le calendrier, et les corrections qu'il proposa sont précisément celles qui ont été adoptées sous le pape Grégoire XIII. Sans doute l'*Opus majus* n'est pas un ouvrage parfait de tout point; l'erreur s'y mêle fréquemment à la vérité, et l'astrologie judiciaire, l'alchimie et les sciences occultes n'y occupent guère moins de place que la physique et les mathématiques; mais dégagez ces erreurs puériles, tribut payé par l'auteur à la crédulité populaire, et il restera encore une masse énorme de faits bien constatés et de découvertes positives.

Cependant, Roger Bacon n'a exercé ni au XIIIe siècle, ni dans les âges suivants, l'influence que méritaient d'obtenir ses travaux et son génie. Persécuté pendant sa vie, il a été méconnu sinon oublié après sa mort, et ses ouvrages, peu étudiés, n'ont contribué que faiblement aux progrès de l'esprit humain. Peut-être au fond ne doit-on pas s'en étonner. Observateur habile de la nature, mais peu versé, il est permis de le croire, dans les matières théologiques, Roger Bacon excellait dans les travaux qui étaient le plus antipathiques à la piété méditative de ses contemporains, tandis qu'il négligeait les études le mieux en harmonie avec leurs goûts, leurs usages et leurs croyances. Il faut dire de plus qu'il s'est montré infiniment trop sévère à leur égard, en peignant sous de sombres couleurs, comme livrée à l'apathie de l'ignorance, cette grande période du XIIIe siècle, où l'Europe était couverte d'universités, et qu'illustrèrent un si grand nombre de laborieux écrivains, dont quelques-uns, comme saint Thomas, possédaient tous les dons du génie. Or, il en est de même des hommes que de la nature, à qui on ne commande qu'à la condition de lui obéir : *Natura non nisi parendo vincitur ;* il faut tenir compte, pour les diriger, des affections de leur cœur et des préjugés de leur esprit, et ne heurter imprudemment ni les uns ni les autres. Au lieu de suivre le mouvement de son siècle, Bacon, esprit courageux et hardi, l'a contrarié plutôt en cherchant à le devancer ; il devait vivre dans la persécution, mourir sans gloire et laisser peu de vestiges de son influence, sauf un jour à être placé parmi les meilleurs esprits du moyen âge, quand la postérité, dont l'admiration est acquise à tous les grands talents, aurait reconnu ce qu'il eut dans l'âme d'énergie morale et de capacité intellectuelle.

L'*Opus majus* a été publié pour la première fois par Samuel Jebb, in-fol., Londres, 1733 ; une seconde édition, qui renferme de plus que la précédente un prologue sur les autres ouvrages de l'auteur, a été imprimée à Venise en 1750. Il faut y joindre deux opuscules également imprimés : l'un *De secretis operibus artis et naturæ et de nullitate magiæ,* in-4°, Paris, 1542; in-8°, Bâle, 1593; in-8°, Hambourg, 1608, 1618 ; l'autre, mentionné dans le cours de cet article, *De retardandis senectutis accidentibus,* in-4°, Oxford, 1590; traduit en anglais par Richard Browne, Londres, 1768. Le *Traité de Perspective,* publié par J. Combachius, in-4°, Francfort, 1614, ne forme pas un ouvrage dis-

tinct de la cinquième partie de l'*Opus majus*. Parmi les écrits de Bacon qui n'ont pas vu le jour, se trouve une double continuation de son grand ouvrage sous les titres d'*Opus minus* et d'*Opus tertium;* elle existait autrefois à la bibliothèque Cottonienne, et la bibliothèque Mazarine en possède une partie. Si on croit Bale, Leland, Pits et les autres historiens anglais, Bacon aurait composé, en outre, cent et quelques traités sur la grammaire, les mathématiques, la physique, l'optique, la géographie, l'astronomie, la chronologie, la chimie, les sciences occultes, la logique, la métaphysique, la morale et la théologie; mais Samuel Jebb a prouvé surabondamment que cette énumération était très-exagérée, et que tantôt le même traité se trouvait reproduit sous des titres différents, que tantôt de simples fragments étaient donnés comme autant d'ouvrages entiers et distincts. Cependant nous ne contestons pas que l'avenir et de patientes recherches ne puissent faire découvrir des écrits de Bacon aujourd'hui inconnus; nous signalerons spécialement un manuscrit de la bibliothèque d'Amiens indiqué par Hænel (*Cat. libr. manuscr.,* in-4°, 1830) sous le titre de *Philosophia Baconis.* — M. Jourdain, dans ses *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, est un des premiers qui aient fait connaître l'*Opus majus* par des citations étendues. En 1839, M. Delécluze en a publié dans la *Revue française* une nouvelle analyse intéressante par les détails scientifiques qu'on y trouve; mais le travail le plus complet dont le moine franciscain ait encore été l'objet, est le savant article que MM. Daunou et J.-V. Le Clerc lui ont consacré dans le tome XX de l'*Histoire littéraire de la France*. C. J.

BACON (François), célèbre philosophe anglais, regardé comme le père de la philosophie expérimentale, naquit à Londres le 22 janvier 1560. Il était fils de Nicolas Bacon, jurisconsulte distingué, garde des sceaux sous Elisabeth, et d'Anna Cook, femme d'une grande instruction et d'un rare mérite. Il se fit remarquer, dès son enfance, par la vivacité de son esprit et la précocité de son intelligence, et fut envoyé à treize ans au collége de la Trinité à Cambridge, où il fit de rapides progrès. Il n'avait pas encore seize ans qu'il commença à sentir le vide de la philosophie scolastique; il la déclara dès lors stérile et bonne tout au plus pour la dispute. C'est ce que nous apprend le plus ancien de ses biographes, le révérend W. Rawley, son secrétaire, qui le tenait de lui-même. Destiné aux affaires, il fut envoyé en France et attaché à l'ambassade d'Angleterre; mais il perdit son père à 20 ans, au moment même où un tel appui lui eût été le plus utile. Laissé sans fortune, il abandonna la carrière diplomatique, revint dans sa patrie et se mit à étudier le droit afin de se créer des moyens d'existence. Il ne tarda pas à devenir un avocat habile, et fut nommé avocat ou conseil extraordinaire de la reine, fonctions honorifiques plutôt que lucratives; il se vit aussi, vers le même temps, chargé par la Société de *Gray's Inn* de professer un cours de droit. Ses nouvelles études ne lui faisaient pourtant pas perdre de vue l'intérêt de la philosophie, qui avait toutes ses prédilections : on le voit à l'âge de 25 ans tracer la première ébauche de l'*Instauratio magna* dans un opuscule auquel il donnait le titre ambitieux de *Temporis partus maximus* (*La plus grande production du temps*).

Afin de concilier son amour pour la science avec le soin de sa fortune,

Bacon sollicitait un emploi avantageux qui lui laissât du loisir. Il s'attacha pour réussir à des personnages influents, notamment à William Cécil et à Robert Cécil, ministres tout-puissants; mais ceux-ci, quoique étant ses parents, ne firent rien pour lui. Il se tourna ensuite vers le comte d'Essex, favori de la reine, qui, avec plus de bonne volonté, ne put rien obtenir. Mieux traité par ses concitoyens, il fut nommé, en 1592, membre de la Chambre des communes par le comté de Middlesex.

C'est à 37 ans seulement que Bacon débuta comme auteur. Il fit paraître à cette époque (1597) des *Essais de morale et de politique*, écrits originairement en anglais, et qu'il mit plus tard en latin sous le titre de *Sermones fideles, sive Interiora rerum* (1625), ouvrage rempli de réflexions justes, de conseils d'une utilité pratique, qui lui fit prendre rang parmi les premiers écrivains de son pays comme parmi les plus profonds penseurs. Il composa aussi vers le même temps; sur des matières de jurisprudence et d'administration, divers ouvrages qui n'ont vu le jour qu'après sa mort, et il conçut le vaste projet de refondre toute la législation anglaise; mais ce projet, auquel il revint plusieurs fois par la suite, resta sans exécution.

Lorsque le malheureux comte d'Essex, poussé au désespoir, eut tramé la plus folle des conspirations, Elisabeth exigea que Bacon, en sa qualité de conseiller extraordinaire de la reine, assistât le ministère public dans l'instruction du procès, et le courtisan consentit à devenir un des accusateurs de celui dont il avait recherché la protection. Malgré cette lâche complaisance, il n'obtint rien tant que vécut Elisabeth.

Plus heureux sous Jacques Ier, il plut par sa vaste instruction et son esprit à ce prince qui avait de grandes prétentions à la science, et sut bientôt se concilier toute sa faveur, soit en défendant avec chaleur auprès de la Chambre des communes l'important projet que le roi avait formé de réunir l'Angleterre et l'Ecosse, soit en travaillant par ses écrits à faire cesser les dissensions religieuses, soit en publiant sous les auspices du roi un ouvrage qui devait honorer son règne : je veux parler du traité *of the Proficience and Advancement of learning divine and human* (1605), que l'auteur refondit plus tard en le mettant en latin sous ce titre : *de Dignitate et Augmentis scientiarum* (1623). Dans ce livre, qui est le premier fondement de sa gloire comme philosophe, il s'attachait à montrer le prix de l'instruction en repoussant les accusations des ennemis des lumières, et passait en revue toutes les parties de la science, afin de reconnaître les lacunes ou les vices qu'elles pouvaient offrir, et d'indiquer les moyens d'accroître ou de perfectionner les connaissances humaines. En même temps qu'il méritait ainsi la faveur du roi, il ne dédaignait pas de se concilier son indigne favori, Villiers, duc de Buckingham, et il obtenait ses bonnes grâces en lui rendant avec un empressement obséquieux des services qui faisaient pressentir ce qu'on pourrait attendre de sa complaisance s'il arrivait un jour au pouvoir.

Jacques Ier qui, dès son avénement (1603), avait créé Fr. Bacon chevalier, ne tarda pas accumuler sur lui les faveurs. En 1604, il lui donna le titre de *conseil* ou *avocat ordinaire du roi*, au lieu de celui de *conseil extraordinaire*, qu'il avait porté jusque-là, l'appelant ainsi à un service plus actif auprès de sa personne; il lui accorda en même temps une pension de 100 livres sterling. En 1607, il le nomma solliciteur général;

en 1613, attorney général; en 1616, membre du Conseil privé; en 1617, garde du grand sceau; enfin, lord grand chancelier (1618); en outre, il le créa baron de Vérulam (1618), puis vicomte de Saint-Alban (1621), et le dota d'une riche pension.

Tout en remplissant avec zèle les diverses fonctions qui lui furent confiées successivement, Bacon trouvait encore des loisirs pour se livrer à ses études favorites : ainsi, en 1609, il publia l'ingénieux opuscule *de Sapientia veterum* (*de la Sagesse des anciens*), où il voulut montrer que les vérités les plus importantes de la philosophie, aussi bien que de la morale, étaient cachées sous les fables que l'antiquité nous a transmises, s'efforçant de propager ainsi à l'aide de l'allégorie les principaux dogmes d'une philosophie nouvelle. En 1620 il fit paraître, sous le titre de *Novum Organum, sive Indicia vera de interpretatione naturæ et regno hominis*, un ouvrage qu'il méditait depuis bien des années, et dont il avait déjà tracé plusieurs ébauches (notamment l'opuscule intitulé *Cogitata et visa de interpretatione naturæ, sive de Inventione rerum et artium*, rédigé dès 1606, mais resté inédit). Dans ce livre, qui devait commencer la révolution des sciences, Bacon se propose, comme l'indique le titre même, de substituer à la logique scolastique, au célèbre *Organon* d'Aristote, une logique toute nouvelle, un *Organon nouveau.* L'auteur l'écrivit en latin, afin que ses conseils pussent être lus et mis en pratique par tous les savants de l'Europe; il le partagea en aphorismes afin que les préceptes qu'il contenait fussent plus frappants et pussent se graver plus facilement dans la mémoire.

La gloire de Bacon comme savant, son crédit et sa puissance comme homme d'Etat étaient au comble, lorsqu'il se vit attaqué dans son honneur par une accusation flétrissante, et précipité du faîte des grandeurs par le coup le plus inattendu. Pour se conserver les bonnes grâces du roi, ainsi que celles de Buckingham, il avait prêté son concours à des mesures vexatoires, et avait, par une complaisance servile, apposé le sceau royal à d'injustes concessions de priviléges et de monopoles, qui pouvaient remplir les coffres du roi et de son favori, mais qui irritaient la nation. En outre, le grand chancelier, peu scrupuleux sur les moyens de s'enrichir ou d'enrichir les siens, avait, avec une coupable facilité, accepté lui-même des plaideurs, ou laissé recevoir par ses gens, des dons qu'on pouvait regarder comme des arrhes d'iniquité.

Au commencement de l'an 1621, un nouveau parlement, élu sous l'influence du mécontentement universel, résolut de mettre un terme à tous ces abus. Bacon, dénoncé à la Chambre des communes par des plaideurs déçus, fut accusé par celle-ci, devant la Chambre des lords, de corruption et de vénalité. Sur le conseil du roi, qui craignait d'être lui-même compromis si une discussion s'engageait, Bacon renonça à toute défense, et s'avoua humblement coupable. Il fut, par une sentence du 3 mai 1621, condamné à perdre les sceaux, à payer une amende de 40,000 livres sterling, et à être enfermé à la tour de Londres.

Sans aucun doute, le chancelier n'était pas innocent; mais la haine et l'envie furent pour beaucoup dans sa condamnation : longtemps, ses prédécesseurs avaient reçu des présents sans être inquiétés; il est d'ailleurs certain que Bacon ne fut, pour ainsi dire, qu'une victime expiatoire; ce ne fut pas, comme il le dit lui-même dans une de ses lettres, *sur les*

plus grands coupables que tombèrent les ruines de Silo. Le roi, pour lequel il s'était dévoué, ne tarda pas à lui rendre sa liberté et à le décharger des peines portées contre lui; mais il n'osa le rappeler au pouvoir.

Rentré dans la vie privée, Bacon se remit avec plus d'ardeur que jamais à ses études, se félicitant de pouvoir enfin suivre librement l'impulsion de son génie. Après avoir terminé une histoire de Henri VII, qu'il n'avait rédigée que pour plaire au roi Jacques, issu de ce prince, il revint à sa grande entreprise de la restauration des sciences. Sentant que pour travailler efficacement à l'avancement de la philosophie, il devait donner l'exemple comme il avait donné le précepte, il se mit lui-même à l'œuvre, et s'imposa l'obligation de traiter chaque mois quelqu'un des sujets qui lui semblaient avoir le plus d'importance; c'est ainsi qu'il rédigea, dès 1622, l'*Histoire des Vents,* l'*Histoire de la Vie et de la Mort,* et, dans les années suivantes, l'*Histoire de la Densité et de la Rareté; de la Pesanteur et de la Légèreté;* l'*Histoire du Son,* et qu'il entreprit des recherches sur la chaleur, la lumière, le magnétisme, etc. Dans ces essais, qui ne sont guère que des tables d'observations, on trouve quelques expériences curieuses, et le germe de précieuses découvertes. En même temps, il recueillait et consignait par écrit, à mesure que l'occasion les lui présentait, les faits de toute espèce qui pouvaient avoir quelque intérêt pour la science : c'est ce qui compose le recueil que William Rawley, son secrétaire, publia après sa mort sous le titre de *Sylva sylvarum, sive Historia naturalis* (*La Forêt des forêts,* ou *Histoire naturelle*); on y trouve mille observations distribuées en dix centuries. A la même époque, il révisait, étendait et mettait en latin, avec le secours d'habiles collaborateurs, parmi lesquels on remarque Hobbes, Herbert et Ben-Johnson, son traité *de l'Avancement des sciences;* ses *Essais moraux,* son *Histoire de Henri VII,* et quelques opuscules.

Accablé par tant de travaux, et déjà affaibli par une maladie épidémique qui avait régné dans Londres en 1625, Bacon ne tarda pas à succomber. Au commencement de 1626, il fut saisi d'un mal subit pendant qu'il faisait des expériences en plein air. Il expira le 9 avril 1626, âgé de soixante-six ans. Il avait été marié, mais n'eut pas d'enfants. Dans son testament, qui offre plusieurs dispositions remarquables, il lègue sa mémoire aux discours des hommes charitables, aux nations étrangères, et aux âges futurs. Il créait, par le même acte, diverses chaires pour l'enseignement des sciences naturelles; mais le peu de fortune qu'il laissa ne permit pas de remplir ses intentions.

Pour apprécier complétement Fr. Bacon, il faudrait distinguer en lui l'homme, le jurisconsulte, le politique, l'orateur, l'historien, l'écrivain et le philosophe. Devant surtout ici nous occuper du philosophe, nous nous bornerons à dire que, comme jurisconsulte, Bacon a laissé des travaux qui lui assignent le rang le plus éminent, et que, portant partout son génie rénovateur, il voulut réformer et refondre les lois de l'Angleterre; que, comme politique, il montra de la souplesse et de l'habileté, qu'il accueillit toutes les idées grandes, et concourut de tout son pouvoir à une mesure de laquelle date la puissance de la Grande-Bretagne, l'union de l'Ecosse avec l'Angleterre; qu'en écrivant son *Histoire de Henri VII,* il donna à son pays le premier ouvrage qui mérite le nom

d'histoire; que, comme orateur et écrivain, il n'eut point d'égal en son siècle; qu'à la force, à la profondeur, il unit l'éclat, et qu'il n'a d'autre défaut que de prodiguer les images et les métaphores; que, comme homme, il nous apprend, par son ingratitude, par ses lâches complaisances et ses prévarications, jusqu'où peut aller la faiblesse humaine, et nous offre un affligeant exemple du divorce trop fréquent des qualités du cœur et des dons de l'esprit; ajoutons cependant que, au témoignage de ses contemporains, il avait toutes les qualités qui rendent un homme aimable; il était affable, bon jusqu'à la faiblesse, généreux jusqu'à la prodigalité.

Comme philosophe, Fr. Bacon a attaché son nom à une grande révolution. Frappé de l'état déplorable dans lequel se trouvaient la plupart des sciences, il reconnut qu'il fallait reprendre l'édifice par la base, et il tenta d'accomplir cette œuvre immense. C'est là que tendent tous ses travaux scientifiques, sous quelque titre et à quelque époque qu'ils aient été publiés. Tous ne sont que des fragments de l'*Instauratio magna*, vaste ouvrage divisé en six parties, dont nous allons tracer le plan.

I. L'auteur sent avant tout le besoin de réhabiliter dans l'opinion publique les sciences qui étaient tombées dans un grand discrédit, de reconnaître les vices de la philosophie du temps pour les corriger, de signaler les lacunes afin de les combler. C'est là l'objet d'une première partie de l'*Instauratio*; on la trouve exécutée dans le traité *de Dignitate et Augmentis scientiarum*, qui est comme l'introduction et le vestibule de tout l'édifice. — II. Le mal connu, il fallait en indiquer le remède : ce remède se trouve dans l'emploi d'une meilleure méthode, dans la substitution de l'observation à l'hypothèse, de l'induction au syllogisme. Une seconde partie de l'*Instauratio* est consacrée à l'exposition de la méthode nouvelle; c'est le *Novum Organum*. — III et IV. Ce n'était pas encore assez d'avoir trouvé la méthode, si l'on n'enseignait la manière de s'en servir : pour cela, il fallait d'abord, avec le secours de l'observation et de l'expérience, rassembler le plus grand nombre de faits possible, c'est l'objet de la troisième partie, l'*Histoire naturelle et expérimentale*; puis, travailler sur ces faits de manière à s'élever graduellement, par une sorte d'échelle ascendante, de la connaissance des faits singuliers à la découverte de leurs causes et de leurs lois, ou à redescendre par une marche inverse de ces lois générales à leurs applications particulières; ce travail est l'office d'une quatrième partie que Bacon appelle l'*Échelle de l'entendement* (*Scala intellectus*). — V et VI. Il semblait qu'après ces recherches, il n'y eût plus pour constituer la science qu'à recueillir et ordonner en un corps régulier les vérités découvertes par l'application de la méthode; mais Bacon, pensant avec raison que le moment n'était pas encore venu de donner des solutions définitives, fait précéder la vraie philosophie d'une science provisoire dans laquelle il consigne les résultats obtenus par les méthodes vulgaires. De là encore deux parties qui complètent l'*Instauratio*; l'auteur appelle la cinquième *Avant-coureurs* ou *Anticipations de la philosophie* (*Prodromi sive Anticipationes philosophiæ*), et la sixième, *Philosophie seconde* (par opposition à la philosophie provisoire ou préliminaire), *Science active* (c'est-à-dire propre à l'action, à la pratique), *Philosophia secunda sive activa*.

De ces six parties, l'auteur a, comme on l'a vu, exécuté la pre-

mière dans le *de Augmentis;* il a fait aussi la portion la plus importante de la deuxième : en effet, il ne manque guère au *Novum Organum,* pour être une exposition complète de la nouvelle méthode, que les préceptes sur l'art de redescendre du général au particulier, et d'appliquer la théorie à la pratique; la troisième et la quatrième partie ont été à peine ébauchées par l'auteur dans ses diverses histoires (*Historia Densi et Rari, Historia Ventorum, Historia Vitæ et Mortis, Sylva sylvarum*), ainsi que dans les morceaux qui ont pour titres : *Topica inquisitionis de luce et lumine, Inquisitio de forma calidi,* etc., qui offrent quelques essais informes de l'application de l'induction à la recherche des causes et des essences. A la philosophie provisoire, qui forme la cinquième partie, appartiennent plusieurs Mémoires sur divers points de la science, que Bacon a laissés manuscrits; tels sont ceux qui ont pour titres : *Cogitationes de natura rerum, de Fluxu, Thema cœli, de Principiis et Originibus.* Quant à la sixième partie, c'est un monument dont il pouvait tout au plus tracer l'ordonnance, mais dont il laissait la construction aux siècles futurs. En effet, l'édifice n'a pas tardé à s'élever : il a été promptement avancé par ceux qui ont su manier le nouvel instrument, par les Boyle, les Newton, les Franklin, les Lavoisier, les Volta, les Linné, les Cuvier.

Il nous faut maintenant entrer dans quelques détails sur ce qu'il y a de plus important dans la réforme tentée par Bacon, à savoir : son but, sa méthode et ses résultats.

Son but, c'est l'utilité pratique de la science, c'est le bien de l'humanité. Bacon voulut qu'au lieu de se livrer à d'oiseuses et stériles spéculations, la science ne visât qu'à des applications pratiques; qu'au lieu de nous apprendre à combattre un adversaire par la dispute, elle tendît à enchaîner la nature elle-même, et à établir l'empire de l'homme sur l'univers; qu'au lieu de dépendre d'heureux hasards, le progrès des arts et de l'industrie fût assuré par le progrès de la science; c'est dans ce sens qu'il répète sans cesse : « Savoir, c'est pouvoir; — Ce qui est cause dans la spéculation, devient moyen dans l'industrie; — Pour dompter la nature, il faut s'en faire l'esclave, etc. » *Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causæ destituit effectum; — Natura non nisi parendo vincitur; — Quod in contemplatione instar causæ est, id in operatione instar regulæ est* (*Nov. Org.*, lib. I, c. 3). C'est par les mêmes motifs que, dans le deuxième titre du *Novum Organum,* à ces mots : *sive de Interpretatione naturæ,* il ajoute ceux-ci : *et regno hominis,* et qu'il donne à la science définitive vers laquelle doivent tendre tous nos efforts le nom de *scientia activa.* Les innombrables applications qu'on a faites de la science à l'industrie, les merveilleuses découvertes qui, depuis deux siècles, sont nées de ce concert et qui ont centuplé la puissance de l'homme en augmentant ses jouissances, prouvent surabondamment combien ce grand homme avait vu juste sur tous ces points. Ainsi, sous ce rapport, la révolution dont il avait donné le signal a été pleinement consommée.

Sa méthode, c'est l'observation, soit pure, soit aidée de l'expérimentation, et fécondée par l'induction. Il voulut, en effet, qu'au lieu de se contenter, comme on l'avait fait jusque-là, d'hypothèses gratuites, la science ne s'appuyât que sur l'observation qui recueille les révélations

spontanées de la nature, ou sur des expériences habiles et hardies qui mettent, pour ainsi dire, la nature à la question pour lui arracher ses secrets; qu'au lieu de débuter, comme la scolastique, par de vaines abstractions, par des propositions générales admises sans contrôle, la philosophie commençât par le particulier et le concret, et qu'elle soumît à un examen rigoureux tout ce qui avait été regardé jusque-là comme axiome incontestable; qu'au lieu de prétendre découvrir la vérité par la seule force du syllogisme, et en la tirant par déduction d'un petit nombre de principes abstraits, on ne procédât à la recherche des causes des phénomènes et des lois de la nature qu'avec le secours d'une induction légitime. Ces recommandations sont cent fois répétées : L'induction de Bacon, pour employer une comparaison qui lui est familière, est une échelle double par laquelle on s'élève des effets aux causes, des faits particuliers aux lois générales de la nature, pour redescendre ensuite des causes aux effets, des lois générales aux applications particulières. Afin de découvrir par cette induction la véritable cause, la véritable loi d'un phénomène, la véritable essence d'une propriété (ce que Bacon appelle sa *forme*, en conservant une expression de la scolastique dont il change le sens), il faut, après avoir recueilli par l'observation tous les faits qui précèdent ou qui accompagnent le phénomène en question[1], confronter tous ces faits avec le plus grand soin, rejeter ou exclure tous ceux en l'absence desquels le phénomène peut se produire, noter ceux en présence desquels il se produit toujours; rechercher parmi ces derniers ceux qui varient en degré avec lui, c'est-à-dire qui croissent ou décroissent quand il croît ou décroît; c'est à ces caractères que l'on reconnaît la véritable cause; la manière dont cette cause agit constamment en est la véritable loi. On appliquera ensuite la même méthode à la recherche du principe de cette première cause, de la loi de cette première loi, et l'on s'élèvera ainsi graduellement aux causes suprêmes, aux lois universelles.

Bacon ne se contente pas de ces vues générales; il institue un nouvel art logique qui le dispute presque en complication à la logique scolastique. Il réglemente et la méthode expérimentale et la méthode inductive. Pour la première, il passe en revue tous les procédés de l'observation, tous les genres d'expérience, et indique le parti que l'on peut tirer de certains faits qu'il nomme *privilégiés* (*Prærogativæ instantiarum*). Pour la deuxième, il veut que l'on fasse sur chaque sujet une sorte d'enquête, et que l'on dresse trois tables : une *Table de présence* (*Tabula præsentiæ*), qui réunira tous les faits où se trouvent les causes présumées; une *Table d'absence* (*Tabula absentiæ*), où seront consignés les cas dans lesquels l'une de ces causes aura manqué; une *Table de degrés* (*Tabula graduum*), où l'on indiquera les variations correspondantes des effets et des causes. C'est dans le deuxième livre du *Novum Organum* que cette méthode est exposée en détail.

Peut-être Bacon a-t-il trop donné à la méthode d'induction, maltraitant fort le syllogisme (auquel cependant il sait faire sa part), et connaissant peu les procédés de transformation et d'analyse qu'emploie le mathématicien; peut-être aussi trouverait-on quelques points obscurs, quelques détails inapplicables dans l'exposé de sa méthode; mais, ces concessions faites, on doit reconnaître qu'ici encore il a vu la vérité, et qu'il a obtenu un plein succès. Les fausses méthodes qu'il a signalées

ont été peu à peu abandonnées; la méthode nouvelle qu'il préconisait a été partout proclamée, a partout triomphé. Quand Newton, dans ses *Principes de la Philosophie naturelle* et dans son *Optique*, expose la marche qu'il a suivie, que fait-il autre chose que reproduire les règles de méthode tracées par Bacon?

Dans l'examen des résultats de la méthode baconienne, il faut distinguer ce que Bacon a fait lui-même et ce qu'ont fait ses successeurs. On doit à ce philosophe un assez grand nombre de découvertes et d'aperçus qui suffiraient pour le placer parmi les premiers physiciens de son siècle : il invente un thermomètre (*Nov. Org.*, lib. II, aph. 13); il fait des expériences ingénieuses sur la compressibilité des corps, sur leur densité, sur la pesanteur de l'air et son efficacité; il soupçonne l'attraction universelle et la diminution de cette force en raison de la distance (aph. 35, 36 et 45); il entrevoit la véritable explication des marées (aph. 45 et 48), la cause des couleurs, qu'il attribue à la manière dont les corps, en vertu de leur texture différente, réfléchissent la lumière, et mérite ainsi d'être appelé le prophète des grandes vérités que Newton est venu révéler aux hommes. D'un autre côté, il est tombé dans de graves erreurs, et a eu le tort de combattre le système de Copernic; de sorte que si l'on voulait juger sa méthode par les seuls résultats qu'il a obtenus lui-même, on pourrait la juger assez défavorablement, ou même lui refuser toute valeur, comme l'a fait M. Joseph de Maistre. Mais il ne serait pas équitable de procéder ainsi. Bacon lui-même répète en vingt endroits que son but est moins de faire des découvertes que d'en faire faire, se comparant tantôt à ces statues de Mercure qui montrent le chemin sans marcher elles-mêmes, tantôt au trompette qui sonne la charge sans combattre. En outre, il déclare formellement, en donnant son opinion sur certains points de la science, qu'il ne prétend point en cela appliquer sa méthode, et qu'il n'offre encore que des résultats provisoires, obtenus par la méthode vulgaire.

Mais si, au lieu de considérer Bacon, on consulte ses disciples et ses successeurs, on voit bientôt l'arbre porter tous ses fruits. Grâce à la méthode nouvelle, les sciences prennent un rapide essor, et font en deux cents ans plus de progrès qu'il n'en avait été fait en trente siècles. Ce serait perdre le temps que de s'arrêter à établir cette vérité, qui est devenue un lieu commun. Qu'il nous suffise d'ajouter que dans la pensée de l'auteur, qu'on a, bien à tort, accusé d'être l'adversaire des sciences métaphysiques, cette méthode s'applique aux recherches psychologiques aussi bien qu'aux sciences physiques, et que c'est du progrès des recherches ainsi conduites qu'il fait dépendre la découverte de moyens efficaces pour aider ou réformer l'esprit humain. La gloire de l'école écossaise a été d'appliquer la méthode baconienne à la science de l'esprit humain, et de donner ainsi à la psychologie des bases inébranlables.

Toutefois, en attribuant à la méthode expérimentale et inductive les rapides progrès des sciences, nous ne prétendons pas, avec les partisans enthousiastes et exclusifs de Bacon, qu'avant lui on n'avait rien su, et que c'est à lui seul qu'on doit faire honneur de tout ce qui s'est fait depuis. Bien des découvertes isolées s'étaient faites avant le XVIIe siècle; dans le temps même de Bacon plusieurs hommes de génie, Galilée à leur tête, travaillaient à l'avancement de la science; enfin depuis Bacon, bien

des recherches ont été entreprises avec succès par des hommes qui peut-être ne connaissaient nullement le *Novum Organum*. Ce qui est vrai, c'est qu'avant Bacon, on n'avait pas compris toute l'importance de la méthode expérimentale et inductive, et que personne n'avait songé à la réduire en art; ce qui est vrai encore, c'est que tous les travaux de quelque valeur entrepris depuis ont été exécutés d'après les règles posées par Bacon, qu'on le sût ou qu'on l'ignorât. En proclamant comme la seule voie de salut la méthode expérimentale et inductive, Bacon exprimait un besoin qui commençait à se faire généralement sentir; et, comme tous les grands hommes, il ne faisait que résumer son siècle, et aider à la marche des temps, en accomplissant une révolution qui était mûre.

Après la grande question de la méthode, un des objets auxquels le nom de Bacon est resté attaché, c'est la division des sciences, ou plutôt des produits de l'esprit humain. Il fonde cette division sur la différence même des facultés que l'esprit applique aux objets après qu'ils ont été saisis par les sens : de la mémoire, il fait naître l'histoire (qui comprend l'histoire naturelle comme l'histoire civile); de l'imagination, la poésie, dans laquelle il fait entrer tous les arts; de la raison, la philosophie (qui embrasse, avec la science de la nature, celle de Dieu et de l'homme). Cette classification, reproduite au dernier siècle avec de nouveaux développements en tête de l'*Encyclopédie*, acquit alors une grande célébrité, et elle a donné lieu depuis à de nombreuses critiques et à plusieurs essais de remaniement. Mais Bacon n'y attachait qu'une importance fort secondaire; placée en tête du *de Augmentis*, cette division n'était pour lui qu'un cadre propre à recevoir les conseils de réforme qu'il adressait à chaque science.

On a élevé contre la philosophie de Bacon d'assez graves accusations. On a fait de ce philosophe le père du sensualisme moderne. Si par là on a voulu dire qu'il conseille à la science de viser à des applications utiles, *commodis humanis inservire*, on a raison; mais si on prétend qu'il formula et défendit cette doctrine qui fait dériver toutes nos idées des sens, on se trompe : nulle part il ne soutient cette opinion; il ne se pose pas même la question, et ne paraît pas l'avoir soupçonnée. Il est vrai que, dans la *Philosophie naturelle*, il recommande de ne s'appuyer que sur l'expérience, de se défier des axiomes gratuits qu'on admettait aveuglément; mais s'ensuit-il qu'il niât ou qu'il fît dériver des sens les idées et les vérités absolues sur lesquelles la lutte s'est depuis engagée entre les idéalistes et les sensualistes? on serait tout au plus là-dessus réduit à des conjectures.

On l'accuse aussi d'avoir condamné les causes finales, et par là d'avoir affaibli les preuves de l'existence de Dieu. M. Joseph de Maistre, dans un ouvrage posthume, qui n'est qu'un pamphlet virulent, va bien plus loin encore; parce que le nom de Bacon a été invoqué par les encyclopédistes, il fait de ce philosophe le père de toutes les erreurs, il accumule sur lui les imputations d'athéisme, d'immoralité, d'impiété; il en fait le véritable antechrist. Tout au contraire, loin de proscrire les causes finales, Bacon en recommande l'usage comme un des objets spéciaux de la théologie naturelle, et comme fournissant les plus belles preuves de la sagesse divine; mais il ne veut pas qu'on les introduise

dans la physique, qu'on les substitue aux causes efficientes, et que l'on croie avoir tout expliqué quand on a dit, en ne consultant que son imagination, à quelle fin chaque chose peut servir dans l'ordre de la création. Quant à l'accusation d'athéisme, comment a-t-on pu l'adresser sérieusement à celui qui, dans ses *Essais*, a écrit un si beau morceau contre les athées, à l'auteur de cette belle pensée (*Serm. fid.*, 16) tant de fois répétée : « Un peu de philosophie naturelle fait pencher les hommes vers l'athéisme; une connaissance plus approfondie de cette science les ramène à la religion. » L'imputation d'irréligion n'est pas mieux fondée; il suffit pour la détruire de renvoyer aux *Méditations sacrées* de Bacon, et à sa *Confession de foi*, trouvée dans ses papiers, confession tellement orthodoxe qu'on s'étonne que celui qui l'a écrite appartienne à la religion réformée. L'auteur du *Christianisme de Bacon*, le pieux et savant abbé Eymery, ancien supérieur de Saint-Sulpice, était loin de soupçonner l'impiété du philosophe anglais, lui qui a composé un livre tout exprès pour opposer la foi de ce grand homme à l'incrédulité des beaux-esprits du XVIIIe siècle.

Les œuvres de Bacon, dont une partie seulement avait vu le jour de son vivant, n'ont été réunies qu'un siècle après sa mort. Les éditions les plus estimées qui en aient été faites sont celle de 1730, publiée à Londres par Blackbourne, en 4 vol. in-fol.; celle de 1740, Londres, 4 vol. in-fol., due au libraire Millar; celle de 1765, Londres, 5 vol. in-4°, magnifique et plus complète que les précédentes (elle est due aux soins de Robert Stephens, John Locker et Thomas Bireh), et celle qui a été donnée à Londres, de 1825 à 1836, en 12 vol. in-8°, par Bazil Montagu, la plus complète de toutes, avec une traduction anglaise des œuvres latines et avec des éclaircissements de tout genre. M. Bouillet a donné une édition des *OEuvres philosophiques de Bacon*, 3 vol. in-8°, Paris, 1834-1835; c'est la première qui ait paru en France; elle est accompagnée d'une notice sur Bacon, d'introductions, de sommaires de chacun des ouvrages, et suivie de notes et d'éclaircissements.

Plusieurs des ouvrages de Bacon avaient été traduits, de son vivant même, en français ou en d'autres langues; à la fin du dernier siècle, Ant. Lasalle, aidé des secours du gouvernement, fit paraître, de l'an VIII à l'an XI (1800-1803), en 15 vol. in-8°, les *OEuvres de F. Bacon, chancelier d'Angleterre*, traduites en français, avec des notes critiques, historiques et littéraires. Cette traduction si volumineuse est loin d'être complète, et elle n'est pas toujours fidèle, le traducteur s'étant permis de retrancher les passages favorables à la religion. On a reproduit dans le *Panthéon littéraire* (1 vol. grand in-8°, 1840) et dans la collection Charpentier (2 vol. in-12, 1842) la traduction des *OEuvres philosophiques de Bacon* avec de légères variantes; cette dernière publication est due à M. F. Riaux, qui l'a fait précéder d'un intéressant travail sur la personne et la philosophie de Bacon, et y a joint des notes, empruntées pour la plupart au travail de M. Bouillet.

La vie de Bacon a été écrite par le révérend William Rawley, qui avait été son secrétaire et son chapelain (il la donna en 1658, en tête d'un recueil d'œuvres inédites de son ancien maître); par W. Dugdal, dans le *Baconiana* de Th. Tenison, 1679; par Robert Stephens, Londres, 1734; par David Mallet, en tête de l'édition de 1740 (cette vie a

été traduite en français par Pouillot, 1755, et par Bertin, 1788); par M. de Vauzelles, 2 vol. in-8°, Paris, 1833, et par M. Bazil Montagu, en tête de la belle édition de Londres, 1825, que nous avons déjà citée : cette dernière n'est guère qu'une apologie.

Enfin, la philosophie de l'auteur de la *Grande Rénovation* et ses doctrines ont été aussi l'objet d'un assez grand nombre de travaux, parmi lesquels nous citerons : l'*Analyse de la philosophie de Bacon*, par Deleyre, 2 vol. in-12, Paris, 1755; le *Précis de la philosophie de Bacon*, par J. A. Deluc, 2 vol. in-8°, Genève, 1801; le *Christianisme de Bacon*, par l'abbé Eymery, 2 vol. in-12, Paris, 1799; l'*Examen de la philosophie de Bacon*, ouvrage posthume du comte Joseph de Maistre, 2 vol. in-8°, Paris, 1836, factum dicté par une haine aveugle contre toute philosophie, et dont nous avons déjà fait connaître la valeur; enfin, elle a été récemment l'objet de plusieurs articles dans diverses Revues, parmi lesquels on distingue un article de la *Revue d'Edimbourg*, de juillet 1837, dû à la plume de M. Macaulay; ce morceau a été en partie traduit en français dans la *Revue Britannique* du mois d'août suivant, et a donné lieu à une savante réplique de M. Benjamin Lafaye, insérée dans la *Revue française et étrangère*. Ajoutons enfin que l'exposition et l'appréciation de cette philosophie occupe une grande place dans plusieurs ouvrages importants, tels que la *Logique* de Gassendi; les *Lettres sur les Anglais*, de Voltaire; l'*Histoire d'Angleterre* de Hume (cet historien établit un parallèle entre Bacon et Galilée, et donne la supériorité au grand physicien de l'Italie); le discours préliminaire de l'*Encyclopédie*; l'*Essai sur les Connaissances humaines*, de Condillac; la *Logique* de Destutt de Tracy (Discours préliminaire), et dans toutes les histoires de la philosophie. N. B.

BARCLAY (Jean). Il naquit en 1582, à Pont-à-Mousson, où son père, l'Ecossais Guillaume Barclay, enseignait avec distinction le droit, après avoir quitté son pays par suite de la chute de Marie Stuart, sa bienfaitrice. Les jésuites, sous la direction desquels il fit ses premières études dans le collége de sa ville natale, ayant remarqué en lui des facultés peu communes, essayèrent de le gagner à leur ordre; mais, voyant leurs offres repoussées, leur faveur se changea bientôt en persécutions. En 1603, le jeune Barclay partit avec son père pour l'Angleterre, où il ne tarda pas à attirer sur lui l'attention de Jacques Ier. Il mourut à Rome en 1621. Les ouvrages sur lesquels se fonde principalement sa réputation appartiennent à la politique et à l'histoire; mais il est aussi l'auteur d'un écrit philosophique intitulé *Icon animarum* (in-12, Londres, 1614). Dans ce petit livre, d'ailleurs plein de fines observations et composé dans un latin assez pur, on chercherait en vain quelque chose qui ressemblât à de la psychologie. Il ne contient qu'une sorte de classification des intelligences et de peinture des caractères, d'après des considérations purement extérieures. L'auteur veut prouver que nos facultés intellectuelles et morales changent de caractères suivant les âges, les pays, les grandes époques de l'histoire, les constitutions individuelles et les positions sociales. Dans ce but il passe en revue les différentes physionomies par lesquelles se distinguent entre eux les peuples anciens et modernes, et celles que nous présentent les individus dans les diverses classes de la

société, dans les professions les plus importantes. Voici la liste des autres ouvrages de Jean Barclay : *Euphormionis Satyricon*, in-12, Lond., 1603. — *Histoire de la conspiration des poudres*, in-12, Lond., 1605. — *Argenis*, Paris, 1621. Le premier de ces trois écrits est, sous la forme d'un roman, une satire politique principalement dirigée contre les jésuites. Le dernier est une allégorie politique sur la situation de l'Europe, et particulièrement de la France au temps de la Ligue.

BARDILI (Christophe-Godefroi), né à Blaubeuren en 1761, d'abord répétiteur de théologie, puis professeur de philosophie dans plusieurs établissements. Il mourut en 1806. Il eut la prétention de réformer la philosophie en la ramenant à une sorte de logique mathématique qui rappelle les idées de Hobbes sur ce sujet, mais qui fait surtout pressentir la logique de Hégel. Il attaque avec une extrême violence les doctrines de Kant, de Fichte et de Schelling; il prétend que la philosophie allemande est très-malade, et ne voit d'autre moyen de la sauver que l'analyse raisonnée de la pensée. Bien entendu qu'il s'imagine avoir fait cette analyse, qui devait être si salutaire à la philosophie allemande. Voici les principaux résultats de son travail.

Le principe suprême de toute science, de toute philosophie, est le principe d'identité logique ou de contradiction, principe qui doit servir aussi de pierre de touche pour reconnaître la vérité d'une proposition quelconque. D'où il suit deux choses : la première, qu'il n'y a que des vérités logiques, c'est-à-dire des vérités qui ne concernent que le rapport des idées entre elles, et non point le rapport des idées aux choses; à moins toutefois que l'identité logique ne puisse être convertie en une identité réelle ou métaphysique. L'autre conséquence de ce principe, c'est que tout ce qui n'implique pas contradiction est vrai. Mais si l'identité logique n'est pas la même que l'identité ontologique ou réelle, l'absence de toute contradiction ne permettra de conclure qu'une vérité logique, et point du tout une vérité réelle. Or une vérité logique, par opposition à une vérité réelle, n'est pas autre chose qu'une pure possibilité, et même une possibilité subjective ou formelle, et non une possibilité intrinsèque ou tenant de la nature même des choses, de leur essence la plus intime. Bardili a fort bien aperçu la difficulté, et, comme il ne peut se résigner à reconnaître que des vérités de l'ordre logique, il applique aussi son principe aux vérités métaphysiques, et en déduit cet autre principe moins élevé, à savoir, que rien de ce qui implique contradiction n'existe, et que tout ce qui n'implique pas contradiction (tout ce qui est possible) existe réellement.

Il n'est pas nécessaire de relever ce qu'il y a d'erroné dans une semblable assertion. Mais nous ferons remarquer que cette erreur a son principe dans le point de départ purement logique de l'auteur, dans la prétention de faire du principe de contradiction le criterium de toute vérité.

Bardili a cru pouvoir s'élever de l'identité logique à l'identité métaphysique, en faisant consister toutes les fonctions de la pensée dans la conception du rapport qui unit les deux termes des jugements, et que nous exprimons par le verbe *être*. Il prouve bien que, considéré en lui-même, ce rapport est constant, universel; mais il conçoit en même

temps que par lui seul il ne constitue pas la connaissance proprement dite, et que, d'un autre côté, admettre les termes du jugement parmi les données de l'intelligence, c'est tomber dans le variable, le contingent; c'est sortir de la ligne qu'on s'était tracée en voulant faire dériver toute la philosophie du principe d'identité. En deux mots, si Bardili reste fidèle à son principe d'identité, il n'a qu'une forme vide, sans réalité, et la théorie de la *connaissance* est impossible; si, au contraire, il tient compte de la matière *déterminée*, diverse, ou des termes variables de nos jugements, il s'écarte de son principe et des conséquences qui en découlent. C'est ce dernier parti que prend l'auteur, mais en faisant mille efforts pour dissimuler sa marche inconséquente. Cette doctrine n'est donc pas, comme le croyait Reinhold, qui s'y était laissé prendre, un *réalisme rationnel*, mais tout simplement un idéalisme qui dégénère, par inconséquence, en réalisme. Cette transition vicieuse me semble s'être opérée au moyen de deux confusions : l'être logique a été converti en un être réel, et la matière de la pensée en une matière véritable. Celle-ci s'est ensuite déterminée en minéral, en plante, en animal, en homme, en Dieu.

Bardili prétend prouver la réalité de l'espace et du temps, par la raison que les animaux, dont sans doute il suppose l'âme exempte de certaines lois de notre faculté perceptive, ont aussi les notions de temps et d'espace.

Les ouvrages laissés par Bardili sont : *Epoques des principales idées philosophiques*, in-8°, 1re partie, Halle, 1788; — *Sophylus*, ou *Moralité et nature considérées comme les fondements de la philosophie*, in-8°, Stuttgart, 1794; — *Philosophie pratique générale*, in-8°, Stuttgart, 1795; — *des Lois de l'association des idées*, in-8°, Tubingue, 1796; — *Origine des idées de l'immortalité et de la transmigration des âmes*, Revue mensuelle de Berlin, 2e liv., 1792; — *de l'Origine de l'idée du libre arbitre*, in-8°, Stuttgart, 1796; — *Lettres sur l'origine de la métaphysique*, in-8°, Altona, 1798; — *Philosophie élémentaire*, in-8°, 2e cahier, Landshut, 1802-1806; — *Considérations critiques sur l'état actuel de la théorie de la raison*, in-8°, Landshut, 1803; — *Correspondance de Bardili et de Reinhold sur l'objet de la philosophie et sur ce qui est en dehors de la spéculation*, in-8°, Munich, 1804. — Son principal ouvrage est l'*Esquisse de la logique première, purgée des erreurs qui l'ont généralement défigurée jusqu'ici, particulièrement de celles de la logique de Kant; ouvrage exempt de toute critique*, mais qui *renferme une Medicina mentis*, destinée principalement *à la philosophie critique de l'Allemagne*, in-8°, Stuttgart, 1800. J. T.

BASSUS AUFIDIUS est un philosophe épicurien contemporain de Sénèque, qui seul nous a transmis son nom dans une de ses lettres (epist. XXX), où il nous fait l'éloge le plus pompeux de sa patience et de son courage en présence de la mort. Quant aux opinions particulières de Bassus, si toutefois il a été autre chose qu'un philosophe pratique, elles nous sont totalement inconnues.

BAUMEISTER (Frédéric-Chrétien), né en 1708, mort en 1785, recteur à Gœrlitz. Il suivait la philosophie de Leibnitz et de Wolf, tout

en regardant l'harmonie préétablie comme une hypothèse. Il présenta les raisons qui la défendent et les objections qu'elle soulève d'une manière assez complète et assez impartiale. Ses ouvrages élémentaires ont été utiles. Il donnait beaucoup de définitions, les expliquait et les éclaircissait par des exemples généralement bien choisis. Comme Wolf, il eut le tort de vouloir tout démontrer. C'était la méthode du temps et de l'école. Ses écrits, maintenant peu recherchés, sont : ***Philosophia definitiva***, h. e. ***Definitiones philosophicæ ex systemate libri baronis a Wolf in unum collectæ***, in-8°, Wittemb., 1735 et 1762; — ***Historia doctrinæ de mundo optimo***, in-8°, Gœrlitz, 1741 ; — ***Institutiones metaphysicæ methodo Wolfii adornatæ***, in-8°, Vittemb., 1738, 1749, 1754.

BAUMGARTEN (Alex.-Gottlieb), né en 1714 à Berlin, étudia la théologie et la philosophie à Halle, où il enseigna lui-même. Il occupa ensuite une chaire de philosophie à Francfort-sur-l'Oder, et mourut dans cette ville en 1762. Baumgarten fut un disciple de Leibnitz et de Wolf. Il se montra, plus encore que Wolf, partisan déclaré de la monadologie et de l'harmonie préétablie. Seulement il chercha à concilier cette dernière hypothèse avec celle de l'influx physique, ce qu'il ne fit pas sans mériter le reproche de contradiction. Il montra d'ailleurs un talent assez remarquable de combinaison logique. Le principal service qu'il a rendu à la philosophie, c'est d'avoir le premier séparé la théorie du beau des sciences philosophiques, avec lesquelles elle avait été confondue jusqu'alors, et d'en avoir fait une science indépendante. Il essaya d'en tracer le plan et d'en expliquer les parties principales; mais son travail est resté incomplet. On a eu tort de regarder Baumgarten comme le fondateur de l'esthétique. Ce titre est acquis et doit rester à Platon. Sans doute, l'auteur de *Phèdre* et de l'*Hippias* a eu tort d'identifier le beau avec le bien; mais il n'en a pas moins fait de l'idée du beau l'objet d'une étude spéciale, et il a pénétré dans cette analyse à une profondeur qui laisse bien loin derrière lui Baumgarten, et tous les autres disciples de Wolf qui se sont occupés du même sujet. La faiblesse du point de vue de Baumgarten se trahit déjà dans la dénomination même qu'il donne à la science du beau. Il l'appelle esthétique, parce qu'il considère le beau comme une qualité des objets qui s'adresse aux sens, et que, pour lui, l'idée du beau se réduit à une perception confuse, c'est-à-dire à un *sentiment*. Dans le système de Wolf, la clarté n'appartient qu'aux idées logiques. Le sentiment du beau n'est donc pas susceptible d'être déterminé par des règles fixes. Il se trouve ainsi que cette science nouvelle, qui vient d'être tirée de la foule, n'a été, pour ainsi dire, émancipée que pour être placée dans une condition inférieure, et se voir refuser jusqu'à son titre même de science. Le formalisme de Wolf a empêché Baumgarten de comprendre la véritable nature de l'idée du beau et la dignité de la science qui la représente. — On sait que la morale de Wolf repose sur l'idée du *perfectionnement*. Baumgarten applique ce principe à l'esthétique; mais en même temps il le modifie. Autrement, ce n'était pas la peine d'avoir séparé la théorie du beau de celle du bien; l'esthétique rentrait de nouveau dans la morale, l'ancienne confusion subsistait. Voici la différence qu'établit Baumgarten : la perfection, selon Wolf, consiste dans la conformité d'un objet avec son idée (par

idée il faut entendre la conception logique qui sert de base à la définition). La perfection ne peut donc être saisie que par l'entendement, qui contient toutes les hautes facultés de l'intelligence; elle échappe aux sens. Or le beau, c'est la perfection telle que les sens peuvent la percevoir, c'est-à-dire d'une manière obscure et confuse. Une pareille perception ne peut produire une connaissance rationnelle (c'est la perception confuse de Leibnitz et de Wolf). Les facultés qui sont en jeu dans la considération du beau sont donc d'une nature inférieure, et Baumgarten va jusqu'à définir le génie, les facultés inférieures de l'esprit portées à leur plus haute puissance.

Il est facile de découvrir une première contradiction dans cette théorie. Si la perfection consiste dans un rapport de conformité entre l'objet et son idée, l'idée, ainsi que le rapport, ne peuvent être saisis que par une opération de l'esprit qui sépare les deux termes et s'élève jusqu'à la notion abstraite. Alors la perception cesse d'être confuse; mais le beau disparaît, il rentre dans le bien. En second lieu, la beauté n'est pas réellement dans les objets, elle n'est que dans notre esprit. Ce n'est pas une qualité de l'objet, mais une manière de voir du sujet qui le considère. Baumgarten, pour échapper à ces conséquences, admet une *perfection sensible;* mais c'est une autre contradiction; il ne peut y avoir de perfection pour les sens, puisque ceux-ci sont incapables de saisir l'idée. Dans le système de Wolf, la différence entre le fond et la forme, l'idée et sa manifestation extérieure, n'existe pas non plus au sens que l'on a donné depuis à ces termes. La perfection sensible n'est donc pas la manifestation sensible d'une idée qui constitue l'essence d'un objet beau; il faut seulement supposer qu'en percevant un objet par les sens, nous songeons vaguement à son idée. Ainsi, en analysant l'idée du beau, on trouve une conception obscure mêlée à une perception sensible; mais c'est une simple concomitance. Le lien qui unit les deux termes de la pensée n'est pas mieux marqué que le rapport de l'élément sensible et de l'élément idéal dans l'objet. D'ailleurs, l'idée n'est qu'une abstraction logique. — Les successeurs de Baumgarten, comme il arrive lorsqu'un principe est vague et mal déterminé, essayèrent de le préciser; les uns le firent rentrer dans celui de la *conformité à un but.* Kant a démontré la fausseté de cette définition (*Voyez* Beau). D'autres s'attachèrent à l'élément sensible; dès lors il ne fut plus question que de beauté sensible ou corporelle. La beauté spirituelle se trouve exclue de la science du beau; néanmoins, la théorie de Baumgarten n'est pas complétement fausse; il a entrevu la vraie définition du beau, lorsqu'il a reconnu que le beau se compose de deux éléments combinés dans un rapport que la raison seule ne peut saisir, et qui exige le concours des sens. Il a ainsi frayé la voie à des théories plus profondes et plus exactes.

Les principaux ouvrages de Baumgarten sont: *Philosophia generalis, cum dissertatione proœmiali de dubitatione et certitudine,* in-8°, Halle, 1770; —*Metaphysica,* in-8°, Halle, 1739; —*Ethica philosophica,* in-8°, Halle, 1740; —*Jus naturæ,* in-8°, Halle, 1765; —*de nonnullis ad Poema pertinentibus,* in-4°, Halle, 1735; —*Cristheticon,* 2 vol. in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1750 et 1759. Ce dernier ouvrage est resté inachevé.

C. B.

BAYER (Jean), né près d'Epéries, en Hongrie, dans la première moitié du XVIe siècle, étudia la philosophie, la théologie et les sciences à Toul, où il ne tarda pas à enseigner. Rappelé dans son pays pour y diriger une école, il fut ensuite reçu pasteur et en exerça les fonctions. Ennemi de la philosophie d'Aristote, qu'il ne croyait propre qu'à faire naître des discussions sans pouvoir en terminer aucune, il s'appliqua d'une manière particulière à une sorte de physique spéculative, et suivit en partie les doctrines de Coménius. Voulant arriver à une théorie physique de la nature, en prenant surtout Moïse pour guide, Bayer, ainsi que Coménius, admet trois principes : la matière, l'esprit et la lumière. Par antipathie pour la nomenclature d'Aristote, il évite le mot matière, se sert de celui de masse mosaïque (*massa mosaica*), et lui reconnaît deux états successifs : celui d'une première création, c'est alors la matière universelle; celui d'une seconde création, état en vertu duquel elle devient telle ou telle espèce de matière. Le premier de ces états ne dura qu'un jour, et il n'en reste plus rien aujourd'hui. Le second fut l'effet de la création pendant les jours suivants; il subsiste encore maintenant sous les différentes espèces et les différents genres des choses. Suivant que la matière revêt l'un ou l'autre de ces deux états, elle est primordiale ou séminale, native ou adventice, permanente ou passagère. La génération des choses exige l'union de la matière, de l'esprit et de la lumière. L'esprit, qui intervient dans la formation de toutes choses, n'est pas seulement Dieu, mais c'est encore un esprit vital, plastique ou formateur (*mosaicus plasmator*). Parmi les agents extérieurs, les uns sont des causes efficientes solitaires, c'est-à-dire assez puissantes pour produire leurs effets par elles-mêmes; les autres ne sont que des causes concurrentes, incapables d'agir efficacement si elles ne sont pas aidées par d'autres causes. L'esprit vital tire son origine de l'Esprit saint, qui l'a créé pour qu'il réalisât les idées dans les choses corporelles, en faisant celles-ci à l'image des premières. Cet esprit vital se divise et se subdivise à l'infini; ou plutôt il prend des noms divers selon les effets qu'il produit et selon la sphère dans laquelle son action se manifeste. Il donne aux corps la forme et le principe qui les anime; il donne à l'univers physique le mouvement et l'harmonie. C'est à lui qu'est duc la fermentation, qui est une de ses principales fonctions. Il est le principe actif, et la matière le principe passif. La lumière est le principe auxiliaire; elle tient une sorte de milieu entre la matière et l'esprit, et son intervention est nécessaire pour achever l'œuvre de la création. Bayer distingue une lumière primitive ou universelle, et une lumière adventice ou caractérisée, et en fait consister le mode d'action dans le mouvement, l'agitation, la vibration : ce mouvement s'accomplit ou à la surface des corps ou à leur centre, deux circonstances qui expliquent le chaud et le froid. Bayer distingue une foule de points de vue dans la lumière, et fait naître à chaque instant de nouvelles entités, telles que la nature dirigeante ou l'idée, principe plastique ou formateur des qualités des choses; la nature figurée (*natura sigillata*), d'où résultent les caractères distinctifs des corps et leurs différentes formes. La forme a cependant une autre raison encore : c'est la configuration de la matière première, ou la concentration des esprits, et le degré sons lequel se montre la lumière (*temperamentum lucis*). Bayer fait de la plupart des propriétés ou des qualités des choses autant de principes.

Ainsi, l'étendue, la limite, la figure, la continuité, la juxtaposition, la situation sont des natures ou des principes. D'autres propriétés ou natures procèdent de l'esprit : ce sont la vie, la connaissance, le désir, la force, l'effort, l'acte. L'esprit peut revêtir la substance corporelle de toutes ces propriétés ; d'où il suit que la matière peut penser et vouloir. C'est deux fois plus que Campanella ne lui en attribuait, puisqu'il la regardait seulement comme sensible. Ce n'est pas tout encore. La combinaison de ces principes divers donne naissance à d'autres propriétés, qualités ou natures. C'est de là que procèdent l'entité par excellence ou l'être, la subsistance, le nombre, le lieu, etc. L'amour, la haine, le désir, l'aversion ont une nature et une origine semblables. — Brucker, et avant lui Morhof, ont-ils eu tort de perdre patience devant toutes ces fictions ontologiques, et de les appeler des subtilités sans valeur et sans ordre ? Brucker prétend qu'on ne retrouverait certainement pas là Moïse, l'y cherchât-on avec la lanterne de Démocrite. Nous avons cependant cru devoir rapporter un peu longuement toutes ces rêveries, et cela pour plusieurs raisons : d'abord, pour démontrer qu'en prenant les dogmes religieux pour base d'un système philosophique et en voulant soumettre à l'autorité une science essentiellement libre de sa nature, on arrive à des résultats non moins dangereux pour la foi que contraires à la vérité : ensuite, parce que les doctrines de Bayer rappellent involontairement la méthode *à priori*, appliquée à la philosophie de l'histoire naturelle par quelques savants d'outre Rhin encore vivants, et qui, malgré leurs connaissances positives, sont conduits par leur imagination aux résultats les plus étranges. Enfin, nous voulions conclure de ces laborieuses rêveries, que l'imagination n'est guère moins à redouter dans les sciences physiques que dans les sciences métaphysiques. Le philosophe et le savant ne sauraient être trop en garde contre les fantômes et les entités que cette folle du logis est toujours prête à faire passer pour des réalités. Mais ces réflexions trouveront ailleurs un développement convenable.

Bayer a laissé les ouvrages suivants : *Ostium vel atrium naturæ iconographice delineatum, id est Fundamenta interpretationis et administrationis generalia, ex mundo, mente et scripturis jacta*, in-8°, Cassov., 1662 ; — *Filo labyrinthi, vel Cynosura seu luce mentium universali, cognoscendis, expendendis et communicandis universis rebus accensa*, in-8°, Leipzig, 1685. J. T.

BAYLE (Pierre) naquit en 1647, à Carlat, dans le comté de Foix. Son père, ministre calviniste, se chargea de sa première éducation, et lui enseigna lui-même le latin et le grec. Plus tard, le jeune Bayle est envoyé à Puylaurens, où il continue ses études avec autant d'ardeur que de succès. Sa rhétorique achevée dans cette académie, il va, en 1669, faire à Toulouse, chez les jésuites, son cours de philosophie. Là, embarrassé par quelques objections élevées contre ses croyances religieuses, il abjure, pour se livrer au catholicisme, qui lui parut un moment plus rationnel, le calvinisme, auquel de nouvelles réflexions et les instances de sa famille le ramènent bientôt. A peine rattaché à l'Eglise réformée, il se rend à Genève, s'y familiarise avec le cartésianisme, auquel il sacrifie le péripatétisme scolastique qu'il avait appris des jésuites, et y contracte avec les célèbres professeurs en théologie Pictet

et Léger, et surtout avec un jeune homme qui se fit remarquer dans la suite comme écrivain et ministre du saint Evangile, avec Basnage, une de ces liaisons que la mort seule peut rompre. Puis nous le voyons, grâce à l'active amitié de Basnage, entrer successivement, comme précepteur, dans la maison de M. de Normandie, à Genève; dans celle du comte Dohna, à Copet; et enfin à Paris, dans celle de M. de Beringhen. En 1675, une chaire de philosophie, vacante à l'Académie de Sédan, est mise au concours. Pressé par Basnage, qui achevait alors dans cette ville ses études théologiques, et qui avait gagné à son ami l'appui de Jurieu, son maître, Bayle vient disputer la place et l'obtient. Il occupait ce poste depuis six ans, à la satisfaction de tout le monde et de Jurieu lui-même, qui, malgré son caractère envieux, n'avait pu lui refuser son estime, lorsqu'en 1681, cinq ans avant la révocation de l'édit de Nantes, l'université calviniste de Sédan fut supprimée. Bayle passe avec Jurieu à Rotterdam, où M. de Paets fait créer pour eux l'*Ecole illustre*. L'enseignement public, dont Bayle y fut chargé, comprenait la philosophie et l'histoire. Ses leçons et surtout ses publications, remarquables à tant de titres, attirent bientôt sur le professeur de Rotterdam l'attention générale; ses relations s'étendent; tous les savants de l'Europe correspondent avec lui; la reine Christine lui écrit de sa main. Mais il faut un nuage à nos plus belles journées. La haine et l'envie vinrent tourmenter cette heureuse existence. Jurieu poursuit avec un acharnement odieux son trop célèbre rival. Il le dénonce comme athée au consistoire, comme conspirateur à l'autorité politique. Ses menées, après avoir longtemps échoué, à la fin réussirent. Bayle perdit sa chaire et sa pension. Cette perte ne paraît l'avoir affecté qu'en ce qu'elle donnait gain de cause à son adversaire. D'ailleurs, le philosophe se félicitait vivement d'avoir échappé aux cabales et aux *entremangeries professonales*, si communes dans les académies, et de pouvoir vivre pour lui-même et les muses, *sibi et musis*. Il se trouvait si bien, malgré les poursuites de Jurieu et celles de Jaquelot et de Leclerc qui se liguèrent pour inquiéter ses dernières années, de cette précieuse indépendance, qu'en1706, le comte d'Albemarle lui ayant demandé comme une *grâce* de venir habiter sa maison à La Haye, Bayle refusa. Mais déjà il souffrait de la maladie qui devait l'emporter. Une affection de poitrine à laquelle quelques-uns de ses parents avaient succombé, et qu'il refusait de soigner, la regardant comme incurable, faisait chez lui des progrès rapides, qu'il observait avec un calme imperturbable. Son activité n'en fut pas un instant ralentie; ses travaux se poursuivaient comme par le passé; et la mort, une mort sans douleur, sans agonie, le surprit, le 28 décembre 1706, comme dit son panégyriste, *la plume à la main*; il n'avait encore que 59 ans.

On connaît peu d'existences littéraires aussi bien fournies que celle de P. Bayle. Depuis l'âge de vingt ans, il s'était à peine accordé quelques instants de repos. A ceux qui s'étonnaient de la rapidité avec laquelle ses publications se succédaient, il pouvait répondre ce qu'on lit dans la préface du tome II de son *Dictionnaire historiqve et critique* : « Divertissements, parties de plaisir, jeux, collations, voyages à la campagne, visites, et telles autres récréations nécessaires à quantité de gens d'étude, à ce qu'ils disent, ne sont pas mon fait; je n'y perds point de temps. Je

n'en perds point aux soins domestiques, ou à briguer quoi que ce soit, ni à des sollicitations, ni à telles autres affaires.... Avec cela, un auteur va loin en peu d'années. »

Il écrivait avec une extrême facilité, et il revenait rarement sur son premier travail. « Je ne fais jamais, dit-il quelque part l'ébauche d'un article; je le commence et l'achève sans discontinuation. » Ce qu'il cherche surtout dans les formes dont il revêt sa pensée, c'est la clarté, et son style est plutôt vif et coulant qu'élégant et châtié.

Son érudition était immense, et elle ne manquait pour cela ni d'exactitude ni de profondeur. Il avait d'ailleurs autant de logique que de science; c'était un de ces hommes rares chez lesquels la mémoire ne semble pas nuire au raisonnement. Malheureusement toutes ces forces sont dépensées en pure perte au profit du paradoxe et du scepticisme.

Toutes les questions importantes que la philosophie se propose de résoudre se hérissent, selon Bayle, d'inextricables difficultés. Cette proposition, *Il y a un Dieu,* n'est pas d'une évidence incontestable. Les meilleures preuves sur lesquelles on a coutume de s'appuyer, comme celle qui conclut de l'idée d'un être parfait à son existence, soulèvent mille objections. Il peut même y avoir, touchant l'existence divine, une invincible ignorance. A la rigueur, tous les hommes pourraient encore se réunir dans une croyance commune à l'existence de Dieu; mais il leur sera difficile de s'entendre sur sa nature; car jamais ils ne pourront accorder son immutabilité avec sa liberté, son immatérialité avec son immensité. Son unité est loin d'être démontrée. Sa prescience et sa bonté ne se concilient pas aisément, l'une avec les actes libres de l'homme, l'autre avec le mal physique et moral qui règne sur la terre et les peines éternelles dont l'enfer menace le péché. Ses décrets sont impénétrables, ses jugements incompréhensibles. Nous n'avons que des idées purement négatives de ses diverses perfections (*OEuvres diverses,* passim).

Qu'est-ce que la nature? « Je suis fort assuré (*Dictionn. hist. et crit.*, art. *Pyrrhon*) qu'il y a très-peu de bons physiciens dans notre siècle qui ne soient convenus que la nature est un abîme impénétrable, et que ses ressorts ne sont connus qu'à celui qui les a faits et les dirige. » Bayle ne voit aucune contradiction à ce que la matière puisse penser (*Object. in libr. secund.*, c. 3).

« L'homme est le morceau le plus difficile à digérer qui se présente à tous les systèmes. Il est l'écueil du vrai et du faux; il embarrasse les naturalistes, il embarrasse les orthodoxes.... Je ne sais si la nature peut présenter un objet plus étrange et plus difficile à pénétrer à la raison toute seule, que ce que nous appelons un animal raisonnable. Il y a là un chaos plus embrouillé que celui des poëtes. »

Que savons-nous de l'essence et de la destinée des âmes? On établit également, avec des arguments qui se valent, leur matérialité et leur immatérialité, leur mortalité et leur immortalité. Notre liberté ne nous est garantie que par des raisons d'une extrême faiblesse; et les principes sur lesquels la morale s'appuie sont encore moins assurés que ceux qui donnent aux sciences physiques leur base chancelante et leur mobile fondement. Quoi qu'il en soit, l'homme peut, sans avoir la moindre idée d'un Dieu, distinguer la vertu du vice. Souvent même un athée portera plus loin qu'un croyant la notion et la pratique du bien; et, sous ce rap-

port, l'athéisme semble infiniment préférable à la superstition et à l'idolâtrie (*OEuvres diverses*, passim).

Que résulte-t-il pour l'esprit humain des incertitudes dans lesquelles il tombe quand il médite ces grandes questions? Bayle nous dira bien des lèvres que *la suite naturelle de cela doit être de renoncer à prendre la raison pour guide, et d'en demander un meilleur à la cause de toutes choses;* il nous donnera le conseil hypocrite de *captiver notre entendement à l'obéissance de la foi* (*Dictionn. hist. et crit.*, art. *Pyrrhon*); mais il ne nous aura pas plutôt amenés à sacrifier la science à la croyance, la raison à la révélation, qu'il se hâtera de briser sous nos pieds le prétendu support sur lequel ses artifices nous auront attirés. «Qu'on ne dise plus que la théologie est une reine dont la philosophie n'est que la servante; car les théologiens eux-mêmes témoignent par leur conduite qu'ils regardent la philosophie comme la reine, et la théologie comme la servante.... Ils reconnaissent que tout dogme qui n'est point homologué, pour ainsi dire, vérifié et enregistré au parlement suprême de la raison et de la lumière naturelle, ne peut être que d'une autorité chancelante et fragile comme le verre (*Comment. philos. sur ces par., etc.*, part. 1re, c. 1). » Non, Bayle n'a point, il nous l'affirme lui-même, une arrière-pensée dogmatique. « Je ne suis, nous dit-il ailleurs (*Lettre au P. Tournemine*), que Jupiter assemble-nues; mon talent est de former des doutes; mais ce ne sont pour moi que des doutes.» Son scepticisme enveloppe tout.

Mais comment fera-t-il ces ruines? Bayle n'est pas un lâche, à coup sûr; et ses intérêts matériels lui demanderaient en vain une bassesse. Ce n'est pas non plus un enthousiaste; il n'y a en lui ni un héros ni un martyr. Il n'attaquera donc pas directement, ouvertement, les dogmes contre lesquels il conspire. Sa méthode, qui satisfera à la fois et son érudition et sa prudence, opposera au système qui soutient telle ou telle assertion quelque système ancien ou moderne qui la nie, broiera ainsi l'une par l'autre les doctrines contradictoires, et ensevelira sous leurs débris les vérités, ou du moins les opinions que leur désaccord compromet.

D'où venaient chez notre philosophie ces dispositions sceptiques? Il faut d'abord faire, pour la formation et la constitution de ce caractère, une large part à l'esprit des temps nouveaux, dont les libres penseurs devaient être les premiers pénétrés, et auquel le protestantisme était plus particulièrement accessible. A cette cause générale, des causes spéciales étaient venues se joindre. A vingt ans, c'est-à-dire à l'âge où l'intelligence se prête avec le plus de docilité aux doctrines qui lui sont prêchées, nous le trouvons lisant sans cesse et relisant Montaigne. Plus tard, sa double apostasie, et la honte accompagnée de remords dont elle l'accabla, lui inspira une aversion profonde pour cette légèreté avec laquelle les hommes, en général, se rendent à ce qui leur présente le masque de la vérité; et sans doute il a sacrifié outre mesure à une disposition dont il s'accuse dans une lettre datée du 3 avril 1675, « à la honte de paraître inconstant; » le meilleur moyen de ne se jamais mettre en contradiction avec soi-même, c'est de ne jamais rien affirmer.

Les principaux ouvrages de Bayle sont : 1° les *Pensées diverses sur la comète qui parut en* 1680;—2° les *Nouvelles de la République des Lettres*,

journal fondé en 1684, et qui eut jusqu'en 1687, où il finit, un succès prodigieux; — 3° un *Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Evangile :* Contrains-les d'entrer; — 4° *Objectiones in libros quatuor de Deo, anima et malo;* — 5° les *Réponses aux questions d'un provincial.* Tous ces ouvrages forment le recueil des *OEuvres diverses*, 4 vol. in-8°, La Haye, 1725-1731. — 6° le plus important de tous les ouvrages de Bayle, c'est son *Dictionnaire historique et critique.* Il a eu douze éditions, dont les deux meilleures sont celle de Des-Maiseaux, avec la vie de Bayle par le même, 4 vol. in-f°, Amsterdam et Leyde, 1740, et celle de M. Beuchot, 16 vol. in-8°, Paris, 1820. — On consultera avec fruit sur Bayle les articles que Tennemann et Buhle lui ont consacrés dans leurs travaux sur l'histoire générale de la philosophie.

BEATTIE (James) naquit en 1735 à Lawrencekirk, dans le comté de Kincardine, en Ecosse. Il fit ses études dans l'université d'Aberdeen, fut placé ensuite comme maître d'école à Fordoun, dans le voisinage de Lawrencekirk, et y composa des vers qui lui valurent une assez grande réputation. En 1758, il fut nommé professeur dans une école de grammaire à Aberdeen, et obtint, en 1760, la chaire de logique et de philosophie morale du collége Maréchal. Après plusieurs années d'un brillant enseignement, Beattie se fit suppléer par son fils, de 1787 à 1789. La mort de ce fils, en 1789, et celle de son second fils, en 1796, le jetèrent dans une mélancolie inconsolable. Il se fit donner un remplaçant, s'enferma dans la solitude et mourut en 1803.

Beattie est presque aussi célèbre en Ecosse, par ses ouvrages de poésie et de littérature, que par ses écrits philosophiques. Le plus vanté de ses poëmes, *le Ménestrel ou le Progrès du génie*, paraît avoir été imité dans les premiers vers de lord Byron. C'est du moins l'opinion exprimée par M. de Chateaubriand (Voir l'*Essai sur la littérature anglaise*). Nous n'avons à examiner ici que les ouvrages philosophiques de Beattie.

Beattie a écrit sur toutes les parties de la philosophie, sur la psychologie, la logique, la théodicée, la morale, la politique même, ainsi que l'esthétique. Il suffit de parcourir la liste de ses livres, que nous donnons plus bas, pour s'assurer qu'il n'y a pas une question philosophique un peu importante à laquelle il n'ait touché. Mais si l'on veut rechercher parmi ces questions celles qui reviennent le plus souvent dans les ouvrages de Beattie, celles qui ont le plus préoccupé sa pensée et le plus contribué à lui faire un nom dans la philosophie écossaise, on trouve qu'à l'exemple de Reid, il a particulièrement insisté sur les points suivants :

1°. Distinction des vérités du sens commun et de celles de la raison, les unes qui sont évidentes par elles-mêmes et sans démonstration, les autres qui le deviennent à l'aide du raisonnement. Beattie ne néglige rien pour établir fortement cette distinction qui joue un si grand rôle dans le système des philosophes écossais. Le *sens commun* pour lui est « cette faculté de l'esprit, qui perçoit la vérité ou commande la croyance par une impulsion instantanée, instinctive, irrésistible, dérivée non de l'éducation ni de l'habitude, mais de la nature. » En tant que cette faculté agit indépendamment de notre volonté, toutes les fois qu'elle est en présence de son objet, et conformément à une loi de l'esprit, Beattie

trouve qu'à proprement parler, elle est un *sens* (c'est précisément la raison qu'alléguait Hutcheson pour donner le nom de *sens* à la faculté morale et à la faculté qui nous fait saisir le beau). En tant qu'elle agit de la même manière dans tous les hommes, il croit qu'elle peut s'appeler *sens commun*. Quant à la raison, il la définit (*Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité*) : « la faculté qui nous rend capables de chercher, d'après des rapports ou des idées que nous connaissons, une idée ou un rapport que nous ne connaissons pas, faculté sans laquelle nous ne pouvons faire un pas dans la découverte de la vérité au delà des premiers principes ou des axiomes intuitifs.

2°. Polémique contre le scepticisme spiritualiste de Berkeley, contre le scepticisme universel de Hume, enfin contre Descartes, que Beattie, de même que Reid, accuse d'avoir produit le scepticisme moderne en cherchant à tout démontrer. Beattie traite impitoyablement les sceptiques. Le titre même de son meilleur ouvrage (*Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité, en opposition aux sophistes et aux sceptiques*) indique assez la place que cette polémique occupe dans ses écrits. Il analyse la philosophie sceptique; il la considère surtout dans les temps modernes, et la suit depuis sa première apparition dans les œuvres de Descartes, jusqu'à son développement le plus complet dans les écrits de Hume. Il montre qu'elle admet des principes entièrement opposés à ceux qui ont dirigé les recherches des mathématiciens et des physiciens, qu'elle substitue l'évidence du raisonnement à celle du sens commun, et qu'elle aboutit à des conclusions qui contredisent les principes les plus légitimes et les plus universels de la croyance humaine.

Tels sont les points les plus saillants de la philosophie de Beattie. On voit assez combien il se rapproche de Reid, dont il avait été l'ami et le collègue à Aberdeen, et dont il reproduit presque constamment les doctrines. En dehors des questions que nous venons d'indiquer, et toutes les fois que Beattie n'a pas à revendiquer contre le scepticisme les principes du sens commun, ses opinions ont peu d'intérêt. Nous avons remarqué toutefois, dans sa morale, une coïncidence assez frappante entre l'idée générale qu'il se fait du bien et du devoir, et l'idée que s'en faisaient les stoïciens. On sait que les stoïciens fondaient la morale sur ces deux principes : « vivre conformément à la nature; vivre conformément à la raison, » et qu'ils ramenaient ces deux principes à un seul, en ce sens que, la nature de l'homme étant éminemment rationnelle, obéir à la nature et obéir à la raison leur paraissaient une seule et même chose. C'est par un raisonnement analogue que Beattie arrive à identifier l'idée de l'accomplissement de la fin de notre nature et l'idée de l'accomplissement des lois de la conscience morale. Voici sa conclusion : « ....De ce que la conscience, ainsi qu'il vient d'être prouvé, est le principe par excellence, le mobile régulateur de la nature humaine, il suit que l'action vertueuse est la fin suprême pour laquelle l'homme a été créé. Car la vertu, c'est ce que la conscience approuve.... C'est donc agir d'après la fin et la loi de la nature, que d'agir d'après la conscience. » (*Éléments de science morale*, 1re partie, c. 1.)

Au fond, la philosophie de Beattie manque de profondeur et d'originalité. On peut citer des opinions célèbres et durables que l'histoire a enregistrées sous les noms de Hutcheson, de Smith, de Reid, de Fer-

guson; on en citerait diffilement une qui appartienne en propre à Beattie. C'est par la clarté et l'élégance de son style, par l'autorité attachée à sa réputation littéraire, que Beattie a servi la philosophie écossaise, beaucoup plus que par la nouveauté ou la fécondité de ses idées.

Les ouvrages de philosophie de Beattie sont intitulés : *Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité, en opposition aux sophistes et aux sceptiques*, in-8°, Edimbourg, 1770. Cet ouvrage a été réfuté en même temps que la *Recherche sur l'esprit humain*, de Reid, et l'*Appel au sens commun*, d'Oswald, par le docteur Priestley ; — *Essai sur la Poésie et la Musique, sur le Rire, sur l'utilité des Etudes classiques*, in-4°, Edimbourg, 1777. L'*Essai sur la Poésie et la Musique* a été traduit en français, in-8°, Paris, 1798. — *Dissertations morales et critiques sur la Mémoire et l'Imagination, sur les Rêves, sur la Théorie du Langage, sur la Fable et le Roman, sur les Affections de famille, sur les Exemples du sublime*, in-4°, Londres, 1783. — *Eléments de science morale*, publiés à Edimbourg, le premier volume en 1790, le deuxième en 1793, et traduits en français par Mallet, 2 vol. in-8°, Paris, 1840. — Il faut ajouter à cette liste plusieurs lettres relatives à la philosophie qui se trouvent dans le livre de W. Forbes sur la vie et les ouvrages de Beattie. Enfin on a de ce philosophe un traité sur *l'Evidence du Christianisme*, publié en 1786, et réimprimé en 1 vol. in-8°, Londres, 1814.

A. D.

BEAU (IDÉE DU). Dans cet article nous nous attacherons d'abord à distinguer l'idée du beau des autres notions de l'esprit humain avec lesquelles on serait tenté de la confondre. Nous essayerons ensuite de la caractériser en elle-même et de la définir. Nous terminerons en indiquant ses formes principales.

I. L'idée du beau diffère essentiellement de celle de *l'utile*; pour s'en convaincre, il suffit de remarquer qu'il y a des objets utiles qui ne sont pas beaux et des objets beaux qui ne sont pas utiles. S'il y a des objets à la fois utiles et beaux, nous ne confondons pas en eux ces deux points de vue. Le laboureur qui contemple une riche moisson et le voyageur qui admire un paysage ne voient pas la nature du même œil. Il y a plus, pour jouir du beau, il faut faire abstraction de l'utile ; ces deux sentiments se contrarient loin de se fortifier. Le plaisir du beau est d'autant plus vif et plus pur qu'il est plus dégagé de toute considération d'utilité et d'intérêt. L'idée de l'utile est purement relative, elle exprime le rapport entre un moyen et un but ; l'objet utile n'est rien par lui-même ; le but atteint, le besoin satisfait, le moyen perd sa valeur. Au contraire, l'objet beau est beau par lui-même, indépendamment de l'avantage qu'il procure, du plaisir que sa vue excite et de son rapport avec nous. Une belle fleur n'est pas moins belle dans un désert que dans nos jardins. Si on prétend que l'objet beau est utile puisqu'il nous fait éprouver du plaisir, c'est faire une pétition de principe. Pourquoi le beau nous plaît-il ? est-ce parce qu'il est utile ou parce qu'il est beau ?

L'utilité, si toutefois on peut se servir ici de ce mot, vient alors de la beauté, et non la beauté de l'utilité. En d'autres termes, le beau n'est pas beau parce qu'il nous est agréable, mais il est agréable parce qu'il est beau. Ceux qui ont confondu l'agréable et le beau, ont donc pris l'effet

pour la cause. D'ailleurs la jouissance que nous fait éprouver la vue du beau est d'une nature toute particulière et n'a rien de commun avec celle que nous procure l'utile; l'une est intéressée, l'autre ne l'est pas; l'une est accompagnée du désir de posséder l'objet utile et de le faire servir à notre usage, l'autre est dégagée de tout semblable désir; elle laisse l'objet subsister tel qu'il est, libre et indépendant, ce qui fait dire que le désir de l'utile tend à consommer et à détruire, tandis que le sentiment du beau aspire à la conservation et à l'union. Enfin les deux actes de l'esprit par lesquels nous saisissons le beau et l'utile sont différents; nous voyons, nous contemplons le beau, nous concevons l'utile. Pour apercevoir l'utilité d'un objet, il faut le comparer avec son but ou sa fin; or ce jugement, qui suppose une comparaison, est un acte réfléchi; la perception du beau, au contraire, est immédiate; c'est une intuition. Aussi, quand un objet est à la fois utile et beau, sa beauté nous frappe avant que nous ayons pu souvent deviner son utilité.

L'idée du beau est également distincte de celle du *bien*. Plusieurs philosophes ont identifié le beau et le bien. C'est la théorie de Platon; il est possible que ces deux idées soient identiques dans leur principe, mais pour l'esprit de l'homme elles sont différentes. D'abord l'idée du bien comme celle de l'utile implique la conception d'une fin. Le bien pour un être est l'accomplissement de sa fin. Le bien général, l'ordre, est l'accomplissement de toutes les fins particulières dans leur rapport avec une fin totale. Or il est évident que l'idée du beau ne renferme pas la conception d'un but ou d'une fin propre à chaque existence. Lorsque je contemple la beauté d'un objet, je ne songe nullement à sa destination ni à celle de chacune des parties qui le composent. Ce jugement supposerait d'ailleurs une comparaison; or nous avons vu que la perception du beau est immédiate et intuitive. Aussi, pour le dire en passant, le sentiment du beau précède l'idée du bien comme celle de l'utile. La jouissance qui accompagne la vue du bien est infiniment plus noble que celle de l'utile, mais nous ne la confondons pas avec le plaisir du beau. Ainsi que l'a fait remarquer Kant, elle n'est pas non plus désintéressée, en ce sens qu'elle ne nous laisse pas indifférents à l'existence réelle de l'objet. Que l'objet beau existe réellement ou ne soit que la représentation du beau, le plaisir n'en est pas moins vif; souvent même l'image nous plaira plus que la réalité. Il n'en est pas de même du bien; la volonté est loin d'être indifférente à son accomplissement et à sa réalisation, elle veut que le bien soit pratiqué et en fait une obligation à tout être raisonnable. Celui-ci, quoique moralement libre, apparaît soumis à une loi. Or toute idée de dépendance doit être écartée de la considération du beau. Le même philosophe démontre que l'idée du beau ne peut rentrer dans celle de *perfection*, qui d'ailleurs se confond avec l'idée de bien. La perfection consiste à posséder en soi tous les moyens de réaliser sa fin. Dans l'utile, le but est en dehors du moyen, dans le parfait, les moyens et le but sont inséparables. L'être parfait est donc celui à qui rien ne manque et qui jouit de la plénitude de ses facultés. Mais la conception d'une fin et d'un rapport entre les moyens et la fin n'en est pas moins comprise dans l'idée de perfection.

On établit une corrélation entre les trois idées du *beau*, du *bien* et du *vrai*. Nous devons donc montrer la différence de cette dernière avec

l'idée du beau. Le vrai est la parfaite identité de l'idée et de son objet. Il est évident dès-lors que le vrai s'adresse à la raison seule, et suppose la conception pure des idées de la raison, dépouillées de toute forme, de toute manifestation sensible; or le beau se voit, se contemple et ne se conçoit pas; il diffère donc du vrai, en ce qu'il est inséparable de la manifestation sensible. Le beau et le vrai au fond sont identiques; mais pour s'identifier avec le vrai, le beau doit se dégager de sa forme; ce qui par là même l'anéantit comme beau.

II. Nous nous trouvons ainsi conduits à la véritable définition du beau. Sans entrer dans une analyse que ne comporte pas cet article, nous dirons, en nous appuyant sur ce qui précède, que l'idée du beau renferme la notion fondamentale d'un principe libre indépendant de toute relation, qui est à lui-même sa propre fin et sa loi, et qui apparaît dans un objet déterminé, sous une forme sensible. Le beau nous offre donc les deux termes de l'existence, l'invisible et le visible, l'infini et le fini, l'esprit et la matière, l'idée et la forme, non isolés et séparés, mais réunis et fondus ensemble de manière que l'un est la manifestation de l'autre. Cette harmonieuse unité est l'essence du beau qui peut se définir : la manifestation sensible du principe qui est l'âme et l'essence des choses.

Il est facile d'expliquer à l'aide de cette définition les caractères de l'idée du beau et du sentiment qu'il nous fait éprouver. En effet, s'il est vrai que le beau nous présente réunis dans le même objet les deux éléments de l'existence, le spirituel et le sensible, le fini et l'infini; il s'adresse à la fois aux sens et à la raison, à la raison par l'intermédiaire des sens. A travers la forme sensible, l'esprit atteint l'invisible, c'est une révélation instantanée, soudaine, qui ne suppose ni comparaison ni réflexion; ce n'est ni une conception pure, ni une simple perception, mais une intuition qui renferme dans un acte complexe les deux termes de toute connaissance, comme elle saisit les deux principes de toute existence. On voit donc en quoi, sous ce rapport, le beau diffère de l'utile, du bien et du vrai; l'utile nous retient dans la sphère bornée du monde sensible, dans le cercle des besoins de notre nature finie. Le beau nous révèle l'infini, non en soi, mais dans une image et sous une forme sensible. Le bien nous fait concevoir la fin des êtres et le but auquel ils tendent; mais dans le bien la fin est distincte des êtres eux-mêmes; elle est placée en dehors d'eux; ils y aspirent, ou ils *doivent* l'accomplir. Dans le beau, la fin et les moyens sont identiques; la fin se réalise d'elle-même par un développement naturel, libre et harmonieux.

Puisque le beau nous offre l'image d'un être au sein duquel toute opposition est effacée et se développant harmonieusement et librement, la contemplation du beau doit éveiller dans notre âme une jouissance délicieuse qui n'a rien de commun avec celle que fait naître la satisfaction des besoins physiques, jouissance pure et désintéressée qui se suffit à elle-même, et n'est accompagnée d'aucun désir de faire servir l'objet à notre usage, de nous l'approprier ou de le détruire. Nous nous sentons seulement attirés vers la beauté par la sympathie et l'amour.

Nous pouvons distinguer aussi l'idée du beau de celle du *sublime*, et les deux sentiments qui leur correspondent. Le beau, c'est l'harmonie

parfaite des deux principes de l'existence de l'infini et du fini; dans le sublime, cette proportion n'existe plus; l'infini dépasse à tel point la manifestation sensible, que celle-ci apparaît comme incapable de le contenir et de l'exprimer. D'un côté, l'infini se révèle dans sa grandeur et son infinité; de l'autre, le fini s'efface, disparaît, ou ne manifeste que son néant; dès lors l'équilibre, qui dans le beau maintenait le rapport et l'harmonie des deux principes, est rompu. La sensibilité est refoulée sur elle-même; l'homme, comme être fini, sent sa petitesse et son néant; il est accablé par cette mystérieuse puissance de l'absolu et de l'infini dont le spectacle lui est offert. Un sentiment de terreur et d'épouvante s'empare de son âme; mais en même temps, la partie de son être qui se sent infinie prend d'autant mieux conscience de sa grandeur, de son indépendance et de son infinité. Aussi, le sentiment du sublime est mixte; à la tristesse, à la frayeur, se mêle une joie intime et profonde et un attrait puissant qui s'exerce particulièrement sur les âmes fortes.

III. Dieu est le principe du beau, comme il est celui du vrai et du bien. Où trouver, en effet, l'idée du beau complétement réalisée, sinon dans le seul être au sein duquel la contradiction, l'opposition et le désaccord n'existent pas, dont l'intelligence, la volonté et la puissance se développent dans une éternelle harmonie et ne rencontrent aucun obstacle, dans l'être qui agit et crée sans effort et dont la fidélité est inaltérable? Dieu, qui est le type de la liberté absolue, est donc aussi la beauté suprême; toute beauté dérive de lui. La beauté du monde est une image et un reflet de la beauté divine.

Parcourons les principaux degrés de l'existence, nous verrons le beau suivre dans la création le même progrès que l'intelligence, la vie et la spiritualité. La beauté n'est pas dans la matière, celle-ci ne devient belle que par l'arrangement et la disposition de ses parties, et par le mouvement qui lui est communiqué. Une forme régulière, des mouvements qui s'exécutent selon des lois fixes, la lumière et la couleur, voilà ce qui constitue la beauté des êtres inanimés, celle du système astronomique et du règne minéral; or il est évident qu'elle est empruntée à l'intelligence. Qu'est-ce que la régularité, l'harmonie, que sont les lois du mouvement, sinon la manifestation d'une force intelligente? Qu'est-ce que l'ordre, sinon la raison visible? Ce que nous trouvons à ce premier degré de l'existence, c'est la beauté mathématique; à elle peut s'appliquer cette définition du beau: *l'unité dans la variété*, la proportion, la convenance des parties entre elles. Mais cette formule ne peut être générale; appliquée aux êtres vivants et à la beauté spirituelle, elle devient trop abstraite, elle est vide et insignifiante. Dans la beauté physique elle-même, un élément lui échappe, la couleur qui nous plaît indépendamment de ses combinaisons et possède déjà le caractère symbolique. Dans le règne organique, l'exactitude et la simplicité des lignes géométriques font place à des formes plus riches et plus variées, qui annoncent une plus grande liberté et un commencement de vitalité. Les forces qui animent la plante, se déploient sous des formes et par des phénomènes qui se dérobent à la mesure précise et au calcul. En outre, la plante jouit de l'expression symbolique à un degré plus élevé que le minéral. Par son aspect extérieur, par la disposition et la direction de ses branches et de ses feuilles, par ses couleurs, elle exprime des idées et des

sentiments qui répondent aux affections de l'âme : la grâce, l'élégance, la mélancolie, etc. Aussi, nous commençons à sympathiser vivement avec ces êtres, quoiqu'ils ne possèdent pas les qualités dont ils nous offrent l'emblème ou le symbole. Le règne animal nous présente une beauté d'un ordre supérieur, et dont il est facile de suivre les degrés à travers le progrès des espèces. L'animal possède, outre les propriétés qui appartiennent à la plante, c'est-à-dire l'organisation et la vie, des facultés qu'elle n'a pas, la sensibilité, le mouvement spontané, l'instinct; il a des organes appropriés à ces fonctions et qui non-seulement servent à les accomplir, mais les manifestent au dehors. La plante est enracinée au sol, immobile et muette; quoique doué d'une intelligence qui n'a pas conscience d'elle-même, et d'une activité qui ne se possède pas, l'animal se meut et agit en vertu de déterminations intérieures, en apparence volontaires et libres. Son caractère, ses mœurs et ses habitudes nous donnent l'image des qualités morales qui appartiennent à l'âme humaine; la laideur et la difformité sont ici bien plus fortement prononcées que dans le règne précédent; mais cela tient à la détermination même des formes et à la supériorité de l'expression. Les dissonances doivent être plus choquantes, les mélanges offrir un aspect bizarre ou monstrueux, et à côté des qualités qui nous plaisent, la légèreté, la grâce, la douceur, la force, la finesse, le courage, apparaissent la lenteur, la stupidité, la férocité. Mais que peut être la beauté dans le règne animal, si on la compare à la beauté dans l'homme? « L'âme seule est belle, » a dit Platon; aussi nous avons vu que dans les êtres inférieurs à l'homme, ce sont encore l'intelligence, la vie et l'expression des qualités morales qui font leur beauté; mais l'âme véritable, c'est l'âme humaine, le corps est fait pour elle, et il n'est pas seulement sa demeure, il est son image. Tout annonce dans le corps humain, dans ses proportions, dans la disposition des membres, dans la station droite, dans les attitudes et les mouvements, une force intelligente et libre. La surface n'est plus recouverte de végétations inanimées, d'écailles, de plumes ou de poils; la sensibilité et la vie apparaissent sur tous les points; enfin la figure humaine est le miroir dans lequel viennent se refléter tous les sentiments et toutes les passions de l'âme. Qui pourrait dire tout ce qu'il y a de puissance d'expression dans le regard, dans le geste et dans la voix humaine? L'homme possède en outre un moyen de manifester sa pensée qui lui est propre : la parole. Enfin il se révèle tout entier dans ses actes. Les actions humaines ne sont pas seulement utiles ou nuisibles, bonnes ou mauvaises; elles sont aussi belles ou laides, selon qu'elles expriment les qualités de l'âme en harmonie avec son essence, l'intelligence, la noblesse, la bonté, la force, ou leur opposé : l'ignorance, la stupidité, la bassesse, la faiblesse et la méchanceté, selon qu'elles annoncent une nature richement douée, dont le développement facile est conforme à l'ordre, ou une âme pauvre, bornée, misérable, comprimée dans le développement de ses tendances, folle et désordonnée dans ses mouvements.

Tels sont, grossièrement indiquées, sans doute, les principales manifestations du beau dans la nature et dans l'homme, c'est-à-dire dans le monde réel; mais le spectacle de la nature et de la vie humaine est loin de nous offrir une réalisation de l'idée du beau, capable de nous

satisfaire; partout le laid à côté du beau; le hideux et le difforme, le chétif, l'ignoble forment contraste avec la beauté, l'obscurcissent et la défigurent; partout, dans la vie réelle, la prose est mêlée à la poésie; aussi l'homme sent le besoin de créer lui-même des images et des représentations plus conformes à l'idée du beau, que conçoit son intelligence, et de reproduire cette beauté idéale qu'il ne trouve nulle part autour de lui. Alors naît l'art, dont la destination est de représenter l'idéal. (*Voyez* ARTS.)

Nous reconnaissons donc trois formes principales de l'idée du beau, le beau absolu, le beau réel, et le beau idéal; le premier n'existe que dans Dieu, le second nous est offert dans la nature et dans la vie humaine, et le troisième est objet de l'art.

Les ouvrages que l'on peut consulter particulièrement sur le beau, sont : d'abord quelques dialogues de Platon, tels que le *Grand Hippias*, le *Phèdre*, le *Banquet* et la *République*. — Plotin, *Traité sur le Beau*, dans le VIe livre de la 1re ennéade, et dans le VIIIe livre de la 5e ennéade. — Spaletti, *Saggio sopra la Bellezza*, in-8°, Rome, 1765. — Crouzas, *Traité du Beau*, Amsterdam, 1724. — Le Père André, *Essai sur le Beau*, Paris, 1763. —Diderot, *Traité sur le Beau*, dans le recueil de ses œuvres. Marcenay de Ghuy, *Essay sur la Beauté*, in-8°, Paris, 1770. — Hutchinson's *Inquiry into the original of our ideas of Beauty and Virtue*, Lond., 1753. — Donaldson's *Elements of Beauty*, Lond., 1787. —Hogarth's *Analysis of Beauty, etc.*, Lond., 1753, trad. en français par Jansen, Paris, 1805. —Van Beek Calkoen, *Euryales, ou du Beau*, en hollandais. —Kant, *Traité du Beau et du Sublime; Critique du Jugement*, dans le recueil de ses œuvres. — Heydenreich, *Idées sur la Beauté et la Politesse*. — Ferd. Delbrück, *Le Beau*, in-8°, Berlin, 1800. —Bouterweck, *Idées sur la métaphysique du Beau*, Leipzig, 1807. — Adam Müller, *de l'Idée de Beauté*, in-8°, Berlin, 1808. — Staeckling, *de la Notion du Beau*, in-12, Berlin, 1808. —Vogel, *Idées sur la théorie du Beau*, in-4°, Dresde, 1812 (all.). — Solger, *Quatre dialogues sur le Beau et sur l'Art*, in-8°. Berlin, 1815. — Krug, *Calliope et ses sœurs, ou Nouvelles leçons sur le Beau dans la nature et dans l'art*, in-8°, Leipzig, 1805. — *Voyez* pour le complément de la bibliographie du beau, l'article ESTHÉTIQUE.

BEAUSOBRE (Isaac de) naquit à Niort, le 8 mars 1659, d'une famille noble et ancienne, qui professait le culte réformé. Son père le destinait à la magistrature, où, comptant sur la protection de madame de Maintenon, avec laquelle il avait quelque lien de parenté, il espérait le voir parvenir bientôt à une position assez élevée. Le jeune Beausobre préféra les fonctions ecclésiastiques. Il s'y prépara à l'académie de Saumur, fut nommé pasteur en 1683, et envoyé en cette qualité à Châtillon-sur-Indre. Mais, peu de temps après son installation, la révocation de l'édit de Nantes et les persécutions exercées contre les protestants, l'ayant forcé de quitter son pays, il alla chercher un refuge à Rotterdam, passa de là à Dessau en qualité de chapelain de la princesse d'Anhalt, et se fixa définitivement à Berlin, où il occupa plusieurs postes importants. Il mourut en 1738, ayant près de quatre-vingts ans, et récemment marié à une jeune femme dont il eut plusieurs enfants.

Beausobre est un théologien, un controversiste, et n'appartient à ce recueil qu'à cause du service rendu à l'histoire de la philosophie, surtout de la philosophie religieuse des premiers temps du christianisme, par son *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* (2 vol. in-4°, Amst., 1734). Ce travail n'est pas écrit tout entier de la main de Beausobre; le deuxième volume a été rédigé par Formey, d'après les notes de l'auteur, et il devait même être suivi d'un troisième, qui n'a jamais paru. L'*Histoire critique du Manichéisme* sera consultée avec fruit par tous ceux qui voudront connaître l'état des esprits en Orient pendant les premiers siècles qui ont suivi l'avénement du christianisme. Il y règne une profonde connaissance de l'antiquité ecclésiastique, beaucoup de critique et de sagacité. Malheureusement, toutes ces qualités sont gâtées par l'esprit de secte. De plus, comme on ne connaissait alors ni les *Védas*, ni le *Zend-Avesta*, ni le *Code Nazaréen*, les faits exposés dans l'ouvrage dont nous parlons ont dû nécessairement souffrir de cette lacune. Nous ne parlons pas des œuvres purement théologiques de Beausobre, où règne toute la passion du sectaire persécuté.

BEAUSOBRE (Louis de), fils du précédent, naquit à Berlin en 1730, quand son père venait d'atteindre sa soixante et onzième année. Adopté par le prince royal de Prusse, plus tard Frédéric le Grand, il fut élevé au collége français de Berlin, et acheva ses études à l'université de Francfort. Après avoir voyagé en France pendant quelques années, il retourna dans la capitale de la Prusse, où il fut nommé membre de l'Académie des Sciences et conseiller privé du roi. Il mourut en 1783. Louis de Beausobre était un homme d'esprit, doué de connaissances très-variées, mais dépourvu d'originalité et de profondeur. Il a laissé divers écrits philosophiques, où l'on retrouve, sous une forme assez vulgaire, les idées sceptiques et sensualistes du XVIII[e] siècle. En voici les titres : *Dissertations philosophiques sur la nature du feu et les différentes parties de la philosophie*, in-12, Berlin, 1753; — *Le Pyrrhonisme du sage*, in-8°, Berlin, 1754; — *Songes d'Epicure*, in-8°, Berlin, 1756; — *Essai sur le bonheur, introduction à la statistique, introduction générale à la politique, etc.*, 2 vol. in-8°, Amst., 1765.

BECCARIA (César Bonesana, marquis de), né à Milan en 1735, fut nommé professeur d'économie politique en 1768, dans sa ville natale, et remplit cette chaire avec beaucoup de distinction jusqu'à la fin de sa vie, arrivée en 1793. Il avait eu le projet de faire un grand ouvrage sur la législation; mais les critiques injustes dont son *Traité des Délits et des Peines* fut l'objet l'empêchèrent de donner suite à cette idée. Ses leçons n'ont été imprimées qu'en 1804. Il avait commencé sa carrière d'écrivain en 1764, par la publication d'un journal littéraire et philosophique intitulé *le Café*. Les ouvrages de Montesquieu, particulièrement les *Lettres persanes* et l'*Esprit des lois*, déterminèrent sa vocation de publiciste et de philosophe. Son *Traité des Délits et des Peines* (in-8°, Naples, 1764) lui a fait une très-grande réputation. Cet ouvrage, à l'influence duquel est due en très-grande partie la réforme du droit criminel en Europe, particulièrement en France, est l'expression de la philosophie et des sentiments philanthropiques du siècle dernier. L'auteur s'élève avec force contre

les vices de la procédure criminelle, contre la torture en particulier; il pose les véritables principes du droit pénal, en détermine l'origine, les limites, la fin, les moyens. Il termine son livre par ce théorème général, théorème très-utile, ajoute-t-il, mais peu conforme aux usages législatifs les plus ordinaires des nations : « C'est que, pour qu'une peine quelconque ne soit pas un acte de violence d'un seul ou de plusieurs contre un citoyen ou un particulier, elle doit être essentiellement publique, prompte, nécessaire, la plus légère possible eu égard aux circonstances, proportionnée au délit, dictée par les lois. » Il n'est pas partisan du droit de grâce, du moins sous l'empire d'une législation pénale qui serait ce qu'elle doit être. « A mesure, dit-il, que les peines deviennent plus douces, la clémence et le pardon deviennent moins nécessaires. Heureuse la nation dans laquelle l'exercice du droit de grâce serait funeste! » La pénalité a perdu pour la première fois, dans le livre de Beccaria, le caractère de la passion et de la vengeance, pour revêtir celui de la raison et de la moralité. Elle n'est plus, à ses yeux, qu'un régime moral pour le coupable, et un effroi salutaire pour les méchants. Le germe des systèmes pénitentiaires avait donc été déposé dans le livre *des Délits et des Peines*. L'auteur se prononce aussi avec force contre la peine de mort. Rousseau, dans son *Contrat social*, n'a fait que reproduire les arguments du publiciste italien sur cette grave question. Kant a répondu à tous deux. L'esprit du *Traité Des délits et des Peines* a aussi inspiré Filangieri, Romagnesi, et beaucoup d'autres. Cet ouvrage a été traduit en français plusieurs fois; la dernière traduction est de Collin de Plancy, 1823; elle contient les commentaires de Voltaire, de Diderot, etc.— On a aussi de Beccaria : *Recherches sur la nature du style*, in-8°, Milan, 1770. Mais ce dernier ouvrage est forcément tombé dans l'oubli.

BECK (Jacques-Sigismond), né à Lissau, près de Dantzig, vers 1761, successivement professeur de philosophie à Halle et à Rostock, s'est distingué comme interprète de la philosophie de Kant. Mais cette interprétation fut un progrès vers l'idéalisme de Fichte. Pour lui, « la chose en soi, ou le *noumène* de Kant, n'est déjà plus qu'une œuvre de l'imagination. »

Mécontent du scepticisme de Schulze, qui n'est qu'une espèce de dogmatisme empirique; peu satisfait de la fausse manière dont Reinhold avait compris et présenté la philosophie critique, Beck entreprit de mettre cette philosophie sous son véritable jour, et de porter un jugement définitif sur sa valeur. Mais il n'aboutit, comme le remarque très-bien M. Michelet de Berlin, qu'à un scepticisme idéaliste. En effet, malgré ses efforts apparents pour sortir du doute, Beck ne tient pas essentiellement à conserver à nos connaissances une valeur objective; car, pour lui, le degré le plus élevé de la science, la philosophie transcendantale, n'est que l'art de se comprendre soi-même.

Partant de l'acte primitif de la représentation, c'est-à-dire du fait constitutif de l'intelligence, comme d'un principe suprême, Beck donne à la philosophie un caractère expérimental et exclusivement psychologique; c'est-à-dire qu'il ne laisse plus rien debout que les représentations mêmes de notre esprit, distinguées les unes des autres par les différents degrés de la réflexion. Ainsi, l'espace, le temps, les catégories

de notre entendement, ne sont pas quelque chose de réel, mais les représentations primitives de notre intelligence. La catégorie de la quantité, par exemple, est une synthèse par laquelle nous réunissons divers éléments homogènes en un seul tout; et ce tout, aux yeux de notre philosophie, n'est pas autre chose que l'espace lui-même. Seulement il établit une distinction subtile entre l'espace, tel qu'il vient de nous l'expliquer, et la représentation de l'espace. Le premier est le produit d'une synthèse spontanée, sans aucun mélange de réflexion; on l'appelle, pour cette raison, une intuition. La seconde, c'est-à-dire la notion réfléchie de ce premier produit, voilà ce qu'il nomme le concept de l'espace; car ce n'est plus un produit spontané ou intuitif. Quand j'ai la notion d'une ligne, je la perçois, je ne la crée point; au contraire, je la crée, je la produis par une synthèse spontanée, lorsque je la tire. Il y a donc ici toute la différence qui sépare la spontanéité de la réflexion.

Outre l'acte primitif de la représentation, Beck en admet un autre en rapport avec le premier, et qu'il appelle l'acte de la *reconnaissance primitive.* C'est à peu près ce que Kant a appelé le schématisme transcendantal. La synthèse primitive, jointe à la reconnaissance primitive, produit l'unité objective, synthétique et originelle des objets (*Seul point de vue possible, etc.*, p. 140-145).

Un point essentiel par lequel Beck se sépare de Kant, c'est qu'il n'accorde au noumène, à la chose en soi, qu'il appelle l'inintelligible, qu'une existence purement subjective, tandis que le fondateur de la philosophie critique en faisait la véritable objectivité. J'affirme de la manière la plus absolue, dit-il, que l'existence, tout comme la non-existence des choses en soi, n'est absolument rien (*Ib.*, p. 248, 250, 252, 265-266). Ce concept est donc complétement dépourvu de matière, rien pour nous ne lui est adéquat. Beck n'a cependant pas le courage de rejeter entièrement le monde réel. — Il regarde la liberté morale comme un fait et un acte original. Quant à la foi morale en Dieu et à l'immortalité, elle n'est pour lui qu'un certain état de la réflexion chez l'homme de bien (*Ib.*, p. 287, 298).

On a de Beck : *Extraits explicatifs des ouvrages critiques de Kant*, Riga, 1793-1796, 3 vol. in-8° (le troisième volume de cet ouvrage porte aussi ce titre particulier : *Seul point de vue possible d'où la philosophie critique doit être envisagée;* — *Esquisse de la philosophie critique*, in-8°, Halle, 1796); — *Commentaire de la métaphysique des mœurs de Kant*, 1re partie (*le Droit*), in-8°, Halle, 1798; — *Propédeutique à toute étude scientifique*, in-8°, Halle, 1799; — *Principes fondamentaux de la législation*, in-8°, Leipzig, 1806; — *Manuel de la logique*, in-8°, Rostock et Schwer., 1820; — *Manuel du droit naturel*, in-8°, Iéna, 1820. — On lui attribue aussi l'écrit anonyme suivant : *Exposition de l'amphibolie des concepts de réflexion, avec un essai de réfutation des objections d'Enésidème* (Schluze), *dirigées contre la philosophie élémentaire de Reinhold*, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1795. J. T.

BECKER ou **BEKKER** (Balthazar), né en 1634 à Metslawier, dans la Westfrise, fut longtemps persécuté, et finit par être retranché du sein de l'église réformée, dont il était ministre. Il fut coupable, aux

yeux de ses ennemis, de nier l'action des esprits sur les hommes, et d'être attaché au cartésianisme. Ces deux chefs d'accusation se tiennent plus étroitement qu'il ne le paraît au premier abord. En effet, si l'esprit fini n'a aucune action possible sur la matière, comme le soutenaient des cartésiens, le démon ne peut agir sur le corps humain. L'intervention divine ne serait donc pas moins nécessaire ici que pour opérer l'action et la réaction entre l'âme et le corps. Becker niait aussi la magie et la sorcellerie, l'homme ne pouvant pas plus agir sur les esprits, que les esprits sur l'homme. Il a laissé les ouvrages suivants : *Candida et sincera admonitio de philosophia cartesiana*, in-12, Wesel, 1668. Cette philosophie ayant paru hétérodoxe, il en fit une *Apologie*, qui ne fut pas plus goûtée que son *Explication du catéchisme de Heidelberg*. — *Le Monde enchanté*, en holl. in-4°, 4 vol., Leuwarden, 1690; Amst., 1691-1693, ouvrage qui a été traduit en français, en italien, en espagnol et en allemand. Becker publia cet ouvrage à l'occasion de la grande comète de 1680, la même qui fixa l'attention de Bayle. Ces deux philosophes furent également persécutés pour avoir voulu rassurer leurs contemporains contre les vaines frayeurs que leur inspirait l'apparition de cette comète, et pour avoir voulu les délivrer de quelques superstitions funestes. On peut voir sur sa polémique : O. G. H. Becker, *Schediasma criticolitterarium de controversiis præcipuis B. Beckero motis*, in-4°, Kœnigsb. et Leipzig, 1721. Schwager a écrit la vie de B. Becker, in-8°, Leipzig, 1780.

BECKER (Rodolphe-Zacharie), né à Erfurt en 1786, précepteur à Dessau, puis professeur privé à Gotha, a popularisé la philosophie morale, par ses *Leçons sur les droits et les devoirs des hommes*, in-8°, 2 parties, Gotha, 1791-1792. — Un *Mémoire couronné par l'Académie de Berlin*, sur la question de savoir s'il y a des manières de tromper le peuple qui lui soient avantageuses. Cet ouvrage a aussi paru, en français, in-4°, Berlin, 1780. — *Du Droit de propriété en matière d'ouvrages d'esprit*, in-8°, Francfort et Leipzig, 1789.

BÈDE, surnommé *le Vénérable*, naquit en 672 ou 673, dans un village du diocèse de Durham. A l'âge de sept ans, ses parents le confièrent aux soins des moines, depuis peu établis à Weremouth et à Jarrow; à dix-neuf ans, il fut ordonné diacre, prêtre à trente, et le premier asile de son enfance devint le séjour où sa vie entière s'écoula. En 701, le pape Sergius l'ayant, dit-on, mandé à Rome, il avait refusé, malgré les vives instances du pontife, de quitter sa solitude et son pays. Au milieu des devoirs aussi nombreux que pénibles de la profession monastique, *innumera monasticæ servitutis retinacula*, comme il les appelle, son esprit laborieux et vaste se livra assidûment à l'étude de toutes les branches des connaissances humaines qui étaient alors cultivées, et il acquit une instruction bien supérieure à celle de ses contemporains. Dans le catalogue des livres qu'il avait composés, et dont la plupart nous sont parvenus, on trouve des introductions élémentaires aux différentes sciences, des traités sur l'arithmétique, la physique, l'astronomie et la géographie, des sermons, des notices biographiques sur les abbés de son monastère et sur d'autres personnages éminents,

des commentaires sur l'Ecriture sainte, enfin une *Histoire ecclésiastique des Anglo-Saxons*, qu'il rédigea sur des documents envoyés de tous les diocèses d'Angleterre et même de l'Eglise de Rome. La tradition lui attribue un recueil d'axiomes tirés des ouvrages d'Aristote, et M. Barthélemy Saint-Hilaire en a tiré la conclusion qu'il avait eu sous les yeux la *Politique* du philosophe grec (*Polit. d'Aristote*, préf.); mais d'habiles critiques pensent que ce recueil est plus ancien, et que Bède, comme les docteurs scolastiques des siècles suivants, jusqu'au XIIIe, n'a connu d'Aristote que l'*Organum* (*Rech. sur l'âge et l'origine des trad. d'Aristote*, in-8°, 2e édit., p. 21). Boëce, Cicéron et les Pères, sont les autorités qu'il suit le plus fréquemment, et comme il leur emprunte à peu près tout ce qu'il avance, on ne doit chercher dans ses ouvrages ni un système régulier, ni des théories qui lui soient propres; ce sont de laborieuses compilations dont l'utilité fut inappréciable au VIIIe siècle, mais qui aujourd'hui n'offrent pour nous que fort peu d'intérêt. Bède mourut en 735, comme il avait vécu, au milieu de travaux littéraires, et dans la pratique de la dévotion. Quelques auteurs reculent sa mort, sans aucune vraisemblance, jusqu'à l'année 762 ou même 766. — Les œuvres de Bède ont eu plusieurs éditions. La dernière et la plus complète est celle de Cologne, 1688, en 8 volumes in-fol., dont les deux premiers comprennent les ouvrages sur les sciences humaines; les *Éléments de philosophie* qui forment le second, sont de Guillaume de Conches. Il faut y joindre divers opuscules publiés par Wharton (in-4°, Londres, 1693); Martenne, *Thesaurus Anecdotorum*, t. V; Mabillon, *Analecta*. L'*Histoire des Saxons*, traduite, dit-on, en saxon, par Alfred le Grand, a été souvent réimprimée à part. On peut consulter sur la vie et les ouvrages de Bède, Oudin, *Comm. de Scriptoribus ecclesiasticis*, t. I. — Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclés.*, t. VI. — Mabillon, *Acta sanct. ord. S. Benedicti*, t. III, p. 1, et parmi les écrivains plus récents, Lingard, *Antiquités de l'Eglise saxonne*, dans les *Preuves de l'Histoire d'Angleterre*. C. J.

BENDAVID (Lazare), philosophe israélite, d'un esprit très-distingué, et disciple zélé de Kant, qui en parle dans ses ouvrages avec la plus haute estime. Né à Berlin, en 1762, de parents très-pauvres, il exerça d'abord un métier, celui de polir le verre, tout en faisant lui-même sa première éducation. Il ne fut pas plutôt parvenu à s'assurer une petite provision contre le besoin, qu'il se rendit à Goettingue pour y suivre les cours de l'université. Ses goûts le portèrent d'abord vers l'étude des mathématiques, qu'il cultiva pendant quelque temps avec un très-grand succès. Mais, la philosophie de Kant commençant alors à faire beaucoup de bruit en Allemagne, Bendavid voulut la connaître et s'y attacha d'un manière irrévocable. De retour à Berlin, en 1790, il fit des leçons publiques sur la *Critique de la Raison pure*. Il se rendit ensuite à Vienne, où il exposa le système entier de la philosophie critique, à la satisfaction générale de tous les esprits éclairés. Le gouvernement autrichien, dans ses préjugés étroits, lui ayant interdit l'enseignement public, Bendavid fut accueilli dans la maison du comte de Harrach, où pendant quatre ans il continua ses leçons devant un auditoire choisi. Cependant, de sourdes persécutions l'obligèrent enfin à

regagner sa ville natale, où, par ses cours et par ses écrits, il rendit de grands services à la nouvelle école. Il prit aussi part à la rédaction d'un journal politique, qui se publiait à Berlin pendant l'invasion française, et montra jusqu'à la fin de sa vie le plus grand zèle pour l'instruction de ses coréligionnaires. Il mourut le 28 mars 1832, sans avoir apporté la moindre modification à ses opinions purement kantiennes. Voici les titres de ses écrits philosophiques, tous publiés en allemand : *Essai sur le Plaisir*, 2 vol. in-8°, Vienne, 1794 ; — *Leçons sur la critique de la Raison pure*, in-8°, Vienne, 1795, et Berlin, 1802 ; —*Leçons sur la critique de la Raison pratique*, in-8°, Vienne, 1796 ; — *Leçons sur la critique du Jugement*, in-8°, Vienne, 1796 ; — *Matériaux pour servir à la critique du Goût*, in-8°, Vienne, 1797 ; — *Essai d'une théorie du Goût*, in-8°, Berlin, 1798 ; — *Leçons sur les principes métaphysiques des sciences naturelles*, in-8°, Vienne, 1798 ; — *Essai d'une théorie du droit*, in-8°, Berlin, 1802 ; — *de l'Origine de nos connaissances*, in-8°, Berlin, 1802. Ce dernier ouvrage est un Mémoire adressé à l'Académie des Sciences de Berlin, sur une question mise au concours.

BENTHAM (Jérémie), né à Londres en 1748, l'un des jurisconsultes et des publicistes philosophes les plus distingués de notre siècle. Il se destinait d'abord à la profession d'avocat ; mais, en voyant le chaos de la législation anglaise, l'inconstance et l'arbitraire de la jurisprudence, il ne put se décider à faire partie active d'un corps où l'on porte des toasts *à la glorieuse incertitude de la loi*. Il comprit que le plus grand service à rendre à son pays, était de provoquer la réforme des abus dans la législation et l'administration de la justice. Il consacra donc toute sa vie à des travaux de ce genre. Il était lié avec le conventionnel Brissot, connaissait la France qu'il avait visitée plus d'une fois, et reçut même de la Convention le titre de citoyen français. Ennemi des préjugés et des abus, deux choses qui ont d'ailleurs une liaison si étroite, Bentham ordonna par son testament que son corps fût livré aux amphithéâtres d'anatomie. Il mourut en 1832.

Ce grand citoyen voulait que la justice ne fût rendue au nom de personne, ne voyant dans l'habitude de la rendre au nom du roi qu'un reste de la barbarie féodale. Tout tribunal doit être, suivant lui, universellement compétent. Du reste, il croit que certains tribunaux d'exception sont nécessaires. Un seul juge par tribunal, avec pouvoir de délégation, lui semble offrir plus de garantie qu'un juge collectif. Il ne veut point de vacances pour les tribunaux. Les autres points principaux des réformes qu'il propose, sont : l'amovibilité des juges ; une accusation et une défense publiques ; la fusion des professions d'avocat et d'avoué, et l'abolition du monopole ; pas de jury en matière civile ; enfin une codification qui permette de savoir au juste quelles sont les lois en vigueur, quelles lois régissent chaque matière, et comment elles doivent être entendues. Bentham s'est beaucoup occupé de la constitution, des règlements et des habitudes des assemblées législatives. Il expose très au long ce qu'il appelle les *Sophismes politiques* et les *Sophismes anarchiques*. Il intitule aussi ce dernier traité : *Examen critique des diverses déclarations des droits de l'homme et du citoyen*. Toute cette logique parlementaire est fort curieuse.

Pour se faire une juste idée du système et des opinions de Bentham, il faut, dit M. Jouffroy, lire son *Introduction aux principes de la morale et de la législation;* c'est là qu'il a cherché à remonter aux principes philosophiques de ses opinions. Habitué, comme légiste, à n'envisager les actions humaines que par leur côté social ou leurs conséquences relatives à l'intérêt général, Bentham finit par en méconnaître le côté moral ou individuel. C'est ainsi qu'il a été conduit à croire et à poser en principe que, la seule différence possible entre une action et une autre, réside dans la nature plus ou moins utile ou plus ou moins nuisible de ses conséquences, et que l'utilité est le seul principe au moyen duquel il soit donné de la qualifier. Aux yeux du publiciste anglais, toute action et tout objet nous seraient parfaitement indifférents, s'ils n'avaient la propriété de nous donner du plaisir et de la douleur. Nous ne pouvons donc chercher ou éviter un objet, vouloir une action ou nous y refuser, qu'en vue de cette propriété. La recherche du plaisir et la fuite de la douleur, tel est donc le seul motif possible des déterminations humaines, et par conséquent l'unique fin de l'homme et tout le but de la vie. Tel est le principe moral et juridique suprême de Bentham, principe égoïste, base du système d'Epicure et de la philosophie pratique de Hobbes. Il n'est donc pas aussi nouveau que l'auteur avait la simplicité de le croire. Seulement, Epicure et Hobbes le présentent comme une déduction des lois de notre nature, tandis que Bentham le pose tout d'abord comme un axiome qui n'aurait d'autre raison que sa propre évidence.

Bentham, après avoir ainsi naïvement posé son principe, le prend pour base de ses définitions et de ses raisonnements. L'*utilité* est pour lui la propriété d'une action ou d'un objet à augmenter la somme de bonheur, ou à diminuer la somme de misère de l'individu ou de la personne collective sur laquelle cette action ou cet objet peut influer. La *légitimité*, la *justice*, la *bonté*, la *moralité* d'une action, ne peuvent être définies autrement, et ne sont que d'autres mots destinés à exprimer la même chose, l'*utilité* : s'ils n'ont pas cette acception, dit Bentham, ils n'en ont aucune. D'après ces principes, l'intérêt de l'individu, c'est évidemment la plus grande somme de bonheur à laquelle il puisse parvenir, et l'intérêt de la société, la somme des intérêts de tous les individus qui la composent.

Sa doctrine ainsi établie, Bentham cherche quels peuvent être les principes de qualification opposés à celui de l'utilité, ou simplement distincts de ce principe, et il n'en reconnaît que deux : l'un qu'il appelle le principe ascétique ou l'ascétisme, l'autre qu'il nomme le principe de sympathie et d'antipathie. Le premier de ces principes qualifie bien les actions et les choses, les approuve ou les désapprouve d'après le plaisir ou la peine qu'elles ont la propriété de produire; mais, au lieu d'appeler bonnes celles qui produisent du plaisir; mauvaises celles qui produisent de la peine, il établit tout l'opposé, appelant bonnes celles qui entraînent à leur suite de la peine, et mauvaises celles qui conduisent au plaisir. Le second de ces principes opposés à celui de l'utilité, le principe de sympathie et d'antipathie, comprend tout ce qui nous fait déclarer une action bonne ou mauvaise, par une raison distincte et indépendante des conséquences de cette action. Bentham cherche ensuite à réfuter ces principes, différents du sien.

Arrivons aux conséquences du système, conséquences où l'originalité de l'auteur se montre plus particulièrement, et dans le développement desquelles il a émis des vues qui ont exercé et qui doivent exercer encore sur les législations modernes une influence très-salutaire. Un des principaux titres de gloire de Bentham, c'est d'avoir essayé de donner une mesure pour évaluer ce qu'il appelle la bonté et la méchanceté des actions, ou la quantité de plaisir et de peine qui en résulte. En conséquence, il commence son arithmétique morale par une énumération et une classification complète des différentes espèces de plaisirs et de peines. Vient ensuite une méthode pour déterminer la valeur comparative des différentes peines et des différents plaisirs ; opération délicate, et qui consiste à peser toutes les circonstances capables d'entrer dans la valeur d'un plaisir. Ces circonstances sont déterminées en envisageant un plaisir sous ses rapports principaux : ceux de l'intensité, de la durée, de la certitude, de la proximité, de la fécondité, enfin de la pureté. La même méthode s'applique évidemment aux peines. Ce n'est qu'après avoir envisagé les plaisirs et les peines qui résulteront de deux actions sous tous ces rapports, qu'on peut décider avec assurance laquelle est réellement la plus utile ou la plus nuisible, la meilleure ou la pire, et mesurer la différence qui existe entre elles. Il faut aussi tenir compte des différences qui existent entre les agents, différences qui se distinguent en deux ordres, dont le premier comprend les tempéraments, les divers états de santé ou de maladie, les degrés de force ou de faiblesse du corps, de fermeté ou de mollesse du caractère, les habitudes, les inclinations, le développement plus ou moins grand de l'intelligence, etc., etc. Bentham ne se contente pas de dresser un catalogue exact de toutes ces circonstances, il entre sur chacune d'elles dans des développements pleins de sagacité.

Mais le législateur ne peut tenir compte de tous ces détails ; il est obligé de procéder d'une manière générale et, par conséquent, de se guider d'après des vues d'ensemble, d'après les grandes classifications dans lesquelles se répartissent les individus qui composent le monde humain ; ce sont ces vues qui nous fournissent les circonstances du second ordre, où les premières se trouvent naturellement comprises. Telles sont celles qui résultent du sexe, de l'âge, de l'éducation, de la profession, du climat, de la race, de la nature du gouvernement et de l'opinion religieuse. De là une conséquence législative : c'est que, pour qu'il y ait égalité dans la peine infligée à un coupable, il faut que cette peine ne soit pas matériellement la même pour tous les sexes, pour tous les âges, enfin pour toutes les circonstances dont nous venons de parler.

Mais les peines et les plaisirs ne se bornent pas tous à un seul individu ; il en est qui s'étendent à un grand nombre. De là un troisième élément du calcul moral, élément que Bentham a analysé avec le plus grand soin. Les résultats de cette analyse sont peut-être ce que son système offre de plus original et de plus utile. Le calcul de tout le mal ou de tout le bien que fait une action à la société, par de là l'individu qui la subit directement, et les lois suivant lesquelles ce bien ou ce mal s'éparpillent, voilà, en d'autres termes, ce que nous offre l'ingénieuse analyse de Bentham.

Pour apprécier une action au moyen de ces données, il faut envisa-

ger comparativement ses bons et ses mauvais effets; c'est uniquement d'après le résultat de cette comparaison qu'il sera permis de la qualifier de bonne ou de mauvaise. On décidera de la même manière quelle est, de deux actions, celle qu'il faut juger la meilleure ou la pire. On résoudra enfin par un procédé analogue la question de savoir quel est le degré de bonté ou de méchanceté d'une action déterminée faisant partie d'un certain nombre d'autres actions.

Pour savoir maintenant si le législateur doit ériger en délits certaines actions et leur infliger des peines, il faut rechercher si la peine peut empêcher le délit, ou du moins le prévenir souvent; et, en supposant qu'elle le puisse, si le mal de la peine est moindre que celui de l'action. Bentham examine ensuite quels sont les meilleurs moyens à employer par le législateur pour porter les hommes à faire le plus d'actions utiles, et les détourner le plus efficacement des actions nuisibles à la communauté. Il se livre ici à une nouvelle étude du plaisir et de la peine, envisagés comme leviers entre les mains du législateur, et en distingue quatre sortes: 1° les plaisirs et les peines qui résultent naturellement de nos actions, et que Bentham appelle, pour cette raison, la sanction naturelle; 2° ceux qui viennent de la sanction morale, c'est-à-dire de l'opinion publique; 3° ceux qui ont pour cause la sanction légale; et 4° enfin ceux qui ont leur origine dans la sanction religieuse. La sanction légale peut seule être appliquée par le législateur; mais il doit prendre garde de se mettre en opposition avec les trois autres. Bentham trace à ce sujet la ligne de démarcation qui sépare le droit et la morale. Il montre très-bien, et par des raisons très-sages, ce qui avait été démontré mille fois, mais jamais peut-être avec la même évidence, jusqu'où peut aller la législation, et jusqu'où elle ne doit pas pénétrer. Après cela, Bentham entre dans la législation elle-même, et jette les bases du Code civil et du Code pénal. Il divise les différents recueils de lois en Codes *substantifs* et en Codes *adjectifs*, suivant qu'ils sont principaux ou accessoires. Nous ne le suivrons pas dans les dernières conséquences de sa philosophie pratique; elles appartiennent plutôt à la science de la législation qu'à celle de la philosophie. Nous ne réfuterons même pas ce qu'il peut y avoir de faux et de dangereux dans la philosophie que nous venons d'esquisser. Cette réfutation se trouve faite avec celle du sensualisme en général, et par cela seul qu'on reconnaît dans l'homme un autre principe d'action que l'intérêt.

Les principaux ouvrages de Bentham sont: *Introduction aux principes de morale et de jurisprudence*, in-8°, Londres, 1789 et 1823; — *Traités de législation civile et pénale*, in-8°, Paris, 1802 et 1820; — *Théorie des peines et des récompenses*, in-8°, Paris, 1812 et 1826; — *Tactique des assemblées délibérantes et des sophismes politiques*, in-8°, Genève, 1816; Paris, 1822; — *Code constitutionnel*, in-8°, Londres, 1830-1832; — *Déontologie ou Théorie des devoirs* (œuvre posthume), in-8°, Londres, 1833; — *Essai sur la nomenclature et la classification en matière d'art et de science*, publié par le neveu de l'auteur en 1823; — *Défense de l'usure*, in-8°, Londres, 1787; — *Panoptie*, ou *Maison d'inspection*, in-8°, Londres, 1791; — *Chrestomathie*, in-8°, Londres, 1718. — Pour l'exposition générale et la critique du système de Bentham, voyez particulièrement Jouffroy, *Droit naturel*, t. II, leçon 14.

C'est de cet excellent ouvrage que nous avons tiré l'analyse qui précède. J. T.

BÉRARD (Frédéric), né à Montpellier en 1789 et professeur d'hygiène à l'école de cette ville, a bien mérité de la philosophie spiritualiste par son livre intitulé : *Doctrine des rapports du physique et du moral* (in-8°, Paris, 1823). Il reconnaît que l'étude de l'homme ne peut être bien faite qu'à la condition de l'envisager tout à la fois sous les points de vue physiologique et psychologique : c'est le moyen, dit-il, de ne tomber ni dans le matérialisme ni dans le spiritualisme outré. La sensation est inexplicable par le mouvement, soit vital, soit chimique; elle ne l'est pas davantage par le galvanisme et l'électricité, ou par tout autre fluide impondérable. Ce ne sont point les nerfs qui sentent, et le cerveau lui-même n'est pas indispensable pour qu'il y ait sensation. Il est plus raisonnable d'admettre que l'âme sent dans la partie du corps à laquelle la sensation est rapportée, que de penser qu'elle sent ailleurs. Le temps pendant lequel le sentiment persiste après la décapitation varie suivant les différentes classes d'animaux, et suivant la manière de faire l'opération. Les mouvements des animaux décapités présentent les mêmes caractères que les mouvements volontaires. Ni le jugement, ni la mémoire, ni l'imagination ne s'expliquent par la sensation, quoiqu'il y ait, suivant l'auteur, des sensations actives. Le moi n'est pas toujours entièrement passif dans les rêves. L'instinct lui-même appartient au moi, comme modification des sentiments; il est actif sous certains rapports, et se combine avec les données de la réflexion. Les langues sont aussi le produit de l'activité du moi : l'esprit est tout à la fois actif et passif dans le somnambulisme. La personnalité morale, l'existence substantielle d'un être simple en nous et son immortalité, sont aussi établies dans le livre estimable du docteur Bérard. Il n'était point partisan du système de Gall; il l'a réfuté dans le *Dictionnaire des Sciences médicales*, article *Craniométrie*. Bérard a fait, dans cet ouvrage, plusieurs autres articles importants. On a encore de lui : *Doctrine médicale de l'école de Montpellier, et comparaison de ses principes avec ceux des autres écoles de l'Europe.*

BÉRENGER, né à Tours, au commencement du XIe siècle, de parents riches et distingués, étudia les arts libéraux et la théologie sous Fulbert de Chartres, un des maîtres les plus fameux de ce temps. Revenu dans sa patrie en 1030, il fut choisi pour écolâtre (*magister scholarum*) du monastère de Saint-Martin, et remplit ces fonctions jusqu'en 1039, où il devint archidiacre d'Angers. Un point qui touche au fond même du christianisme, celui de savoir quel est le sens du sacrement eucharistique, soulevait alors de vifs débats. Déterminé, dit-on, par une rivalité d'école, Bérenger soutint contre Lanfranc de Pavie, supérieur de l'abbaye du Bec et son émule, que l'eucharistie n'était qu'un pur symbole, opinion déjà émise par Scot Erigène. Divers conciles tenus en 1050, à Rome, à Verceil, à Brienne, en Normandie, et à Paris, condamnèrent la doctrine de Bérenger, et celui de Paris le priva même de ses bénéfices. Bérenger, qui s'était vigoureusement défendu, pensa qu'il devait céder à l'orage et abjurer. Mais à peine se

fut-il rétracté, en 1055, devant le concile de Tours, il revint à son premier sentiment, et désormais sa vie offrit, pour tout spectacle, de continuelles variations. Une seconde abjuration devant le concile de Rome, en 1059, fut aussitôt suivie d'une nouvelle rechute. En 1078, il abjura une troisième fois aux pieds du pape Grégoire VII, et deux années plus tard l'incertitude de son orthodoxie obligea encore de le citer devant le concile de Bordeaux, où il confirma ses précédentes rétractations. Quelques auteurs pensent que sa conversion fut sincère et définitive; d'autres le contestent, entre autres Oudin, Cave, et la plupart des écrivains protestants. Il mourut en 1088. Un chroniqueur cité par Launoy (*de Scholis celebrioribus liber*) loue les connaissances de Bérenger en grammaire, en philosophie et en nécromancie. Hildebert de Lavardin, son disciple, dans une épitaphe qu'il lui a consacrée, dit que son génie a embrassé tous les objets décrits par la science, chantés par la poésie, *quidquid philosophi, quidquid cecinere poetæ*. Sigebert de Gembloux parle de son talent pour la dialectique et les arts libéraux (*de Script. Eccles.*, c. 3); tous les historiens le représentent comme versé profondément dans les sciences humaines. Ceux de ses ouvrages qui nous sont parvenus portent, en effet, l'empreinte d'une érudition assez variée, et qui, au XIe siècle, était peu commune. Lanfranc, son adversaire, lui reprochait ses réminiscences profanes, et ce n'était pas sans motifs; car, dans un seul de ses opuscules, il cite cinq fois Horace. Cette préoccupation de l'antiquité classique s'allie, chez Bérenger, comme chez tant d'autres, à un esprit d'indépendance, attesté d'ailleurs par l'histoire entière de sa vie. Il ne récusait pas l'autorité; mais il a écrit ces mots que beaucoup de philosophes d'une époque plus éclairée n'auraient pas désavoués (*de Sacra cœna*, p. 100) : « Sans doute, il faut se servir des autorités sacrées quand il y a lieu, quoiqu'on ne puisse nier, sans absurdité, ce fait évident, qu'il est infiniment supérieur de se servir de la raison pour découvrir la vérité. » Ailleurs, dans son élan pour la dialectique, il s'écrie que Dieu lui-même a été dialecticien, et à l'appui de cette étrange assertion il cite quelques raisonnements tirés de l'Evangile. On ne saurait donner au droit de discussion, comme le dit ingénieusement M. J.-J. Ampère (*Histoire littéraire de France*), une plus haute garantie. Telle est donc la physionomie générale sous laquelle Bérenger se présente : il a continué Scot Erigène et préparé Abailard. Inférieur à tous deux par le génie et l'influence, il s'est trompé comme l'un et l'autre en appliquant la dialectique aux objets de la foi; mais de son entreprise échouée il est resté un ébranlement salutaire donné à l'esprit humain, qui, au commencement du XIe siècle, se mourait de langueur et d'immobilité. — Quelques opuscules de Bérenger sont épars dans les œuvres de Lanfranc (in-f°., Paris, 1648), et diverses collections Bénédictines). En 1770, Lessing, ayant retrouvé dans la bibliothèque de Brunswick un manuscrit de son livre *de Sacra cœna*, en publia quelques fragments sous le titre de *Berengarius Turonensis*, in-4°. Depuis, l'ouvrage complet a été imprimé par les soins de M. Fred. Vischer, in-8°, Berlin, 1834. On peut consulter, en outre, Oudin, *Dissert. de vita, scriptis et doctrina Berengarii, ap. Comment. de Script. Eccles.*, t. II, p. 622. — *Histoire littéraire de France*, t. VIII. — Staudlin, *Archives de l'histoire ecclésiastique*, t. II, 1er ca-

hier. — M. Ampère, *Histoire littéraire de France avant le* XII[e] *siècle.* C. J.

BÉRENGER (Pierre), natif de Poitiers et disciple d'Abailard, écrivit après le concile de Sens une *Apologétique* où il essayait de justifier son maître. Le fond de cette défense, qui est semée de beaucoup de réminiscences profanes, est moitié plaisant moitié sérieux, et la forme en est généralement très-acerbe. Les Pères du concile y sont représentés sous les figures les plus grotesques, préparant, au milieu des désordres d'une orgie, une sentence de condamnation, arrachée par la crainte et la vengeance; mais c'est surtout à saint Bernard que l'impitoyable champion d'Abailard prodigue le sarcasme et l'outrage. Il conteste son éloquence; il nie jusqu'à son orthodoxie; il lui reproche de se payer de jeux de mots et d'abuser les esprits par des frivolités puériles ou par des erreurs que l'Eglise réprouve. Ce pamphlet est une œuvre de la jeunesse de l'auteur, qui n'en publia que la première partie. Plus tard, tout en refusant de le désavouer, Bérenger se défendit, dans une lettre à l'évêque de Mende, d'admettre les opinions imputées à Abailard, et d'avoir voulu attaquer la personne de saint Bernard. « J'ai mordu, dit-il, je l'avoue; mais ce n'est point le béat contemplatif, c'est le philosophe; ce n'est point le confesseur, mais l'écrivain. J'ai attaqué non pas l'intention, mais la langue; non pas le cœur, mais la plume. » L'*Apologétique* et la lettre à l'évêque de Mende ont été imprimées à la suite des œuvres d'Abailard et d'Héloïse, in-4°, Paris, 1614. C. J.

BERG (François), né en 1753, dans le royaume de Wurtemberg, professeur d'histoire ecclésiastique et conseiller ecclésiastique à Wurtzbourg, fut un des plus ardents adversaires de Schelling. Il publia contre lui, sous le titre de *Sextus*, un traité de la connaissance humaine, où le dogmatisme le plus absolu, celui que professait M. de Schelling avant sa seconde apparition sur la scène philosophique, est combattu par le scepticisme. Cet écrit provoqua une réponse anonyme, qui reçut le nom d'*Anti-Sextus*. Berg essaya plus tard, dans un second ouvrage intitulé *Epicritique de la philosophie*, de poser les bases de son propre système, où la volonté appliquée à la pensée, la *volonté logique*, ainsi qu'il la nomme, est regardée comme le seul moyen d'arriver à la connaissance de la réalité. Il pense que le principe unique de toute erreur en philosophie consiste en ce qu'on ne songe pas à s'entendre sur le point de la question à éclaircir. Le premier remède à cet inconvénient serait, selon lui, de donner un *Organon* à la philosophie, ainsi que Kant l'avait voulu faire. L'*Epicritique* est la philosophie destinée à combler cette lacune, et elle doit, en se conformant rigoureusement à la nouvelle méthode, soumettre à l'examen toutes les solutions possibles du problème fondamental, jusqu'à ce qu'on ait enfin trouvé l'unique solution capable de répondre à toutes les difficultés. Les faits intellectuels, en tant qu'objets de ce problème, doivent être expliqués sous le triple point de vue de l'expérience, de la connaissance, et surtout de la réalité. Cette tentative sans originalité et sans profondeur passa tout à fait inaperçue. Berg mourut en 1821, ne laissant que les deux ouvrages dont nous venons de faire mention. Le *Sextus* a été publié à Nuremberg, en 1804, in-8°, et l'*Epicritique* à Arnstadt et Rudolstadt, en 1805, in-8°.

BERGER (Jean-Eric de), philosophe danois, né en 1772, et mort en 1833 à Kiel, où il était professeur de philosophie et d'astronomie. Il s'essaya d'abord sur divers sujets de morale et de politique; puis, se vouant entièrement à la philosophie, il publia les écrits suivants, qui ne manquent pas d'une certaine originalité : *Exposition philosophique du système de l'univers*, in-8°, Altona, 1808; — *Esquisse générale de la science*, in-8°, Altona, 1817-1827. Cet ouvrage, écrit en allemand comme le précédent, se compose de quatre parties, dont chacune a son titre particulier : la 1re s'appelle *Analyse de la faculté de connaître*; la 2e, *de la connaissance philosophique de la nature*; la 3e, *de l'anthropologie et de la psychologie*; la 4e traite de la morale, du droit naturel et de la philosophie religieuse.

BERGER (Jean-Godefroy-Emmanuel), théologien-philosophe très-distingué, né à Ruhland, dans la haute Lusace, le 27 juillet 1773, et mort le 20 mai 1803. Ses écrits, tous en allemand, sont remarquables par la liberté de ses opinions et l'élévation de sa morale. Voici les titres de ceux qui intéressent particulièrement la philosophie : *Aphorismes pour servir à une doctrine philosophique de la religion*, in-8°, Leipzig, 1796; — *Histoire de la philosophie des religions, ou Tableau historique des opinions et de la doctrine des philosophes les plus célèbres sur Dieu et la religion*, in-8°, Berlin, 1800; — *Idées sur la philosophie de l'histoire des religions*, dans le Recueil de Stauedlin, 5 vol. in-8°, Lubeck, 1797-1799, t. IV, no 5.

BERGIER (Nicolas-Sylvestre), théologien, philologue et apologiste du christianisme, mérite une place dans ce recueil par la lutte qu'il soutint contre J.-J. Rousseau et les autres philosophes du dernier siècle. Né à Darnay, en Lorraine, le 31 décembre 1718, il fut successivement curé dans un village de la Franche-Comté, professeur de théologie, principal du collége de Besançon, chanoine de Notre-Dame de Paris, et confesseur du roi. Il est mort à Paris le 9 avril 1790. Après avoir débuté dans la carrière d'écrivain par différents travaux d'érudition et une traduction d'Hésiode assez estimée de son temps, il s'attaqua aux philosophes, alors tout-puissants sur l'opinion. Les seuls de ses ouvrages qui se fondent sur la raison, et qui, laissant de côté les dogmes révélés, présentent un caractère purement philosophique, sont les deux suivants : 1° *Le déisme réfuté par lui-même*, 2 vol. in-12, Paris, 1765, 1766, 1768. C'est l'examen des principes religieux, et une réfutation purement personnelle de Rousseau; 2° *Examen du matérialisme, ou Réfutation du Système de la nature*, 2 vol. in-12, Paris, 1771. On lui attribue aussi des *Principes métaphysiques*, imprimés dans le *Cours d'études à l'usage de l'Ecole militaire*. On remarque dans ces écrits de l'ordre, de la netteté, de la suite dans les idées, mais rien de distingué et dont la science puisse faire son profit.

BÉRIGARD ou **BEAUREGARD** (Claude Guillermet, seigneur de), naquit à Moulins, selon les uns en 1578, en 1591 selon les autres. Il acheva la plus grande partie de ses études à l'Académie d'Aix en Provence, où il s'appliqua particulièrement à la philosophie et à la méde-

cine. Il se rendit ensuite successivement à Paris, à Lyon et à Avignon, et se fit partout une telle réputation, que le grand duc de Florence l'appela à l'université de Pise, avec la mission d'enseigner ses deux sciences de prédilection. Douze ans plus tard, en 1640, le sénat de Venise lui confia les mêmes fonctions dans l'université de Padoue, à laquelle il resta attaché jusqu'à sa mort. Il est l'auteur de deux ouvrages, dont l'un : *Dubitationes in dialogos Galilæi pro terræ immobilitate* (in-4°, 1632), a été publié sous le pseudonyme de *Galilæus Lincæus*. C'est, comme le titre l'indique, une critique du nouveau système du monde. L'autre, intitulé *Circulus Pisanus, seu de veterum et peripatetica philosophia Dialogi* (in-4°, Udine, 1641 et 1643; Padoue, 1661), a eu beaucoup plus de réputation, grâce aux colères qu'il a soulevées parmi les théologiens. Sous la forme d'un dialogue entre un disciple d'Aristote et un partisan de l'ancienne physique des ioniens, surtout celle d'Anaximandre, l'auteur met sous nos yeux les deux hypothèses entre lesquelles son esprit semble balancer : l'une où la formation du monde est expliquée simultanément par les propriétés d'une matière première, éternelle, et l'action d'une cause motrice, d'un Dieu sans providence; l'autre où tout s'explique par la seule puissance des éléments matériels, des atomes ou des homéoméries (*Voyez* Anaxagore), et où l'existence de Dieu est regardée comme inutile. Peut-être aussi, comme Tennemann le soutient avec beaucoup d'esprit (*Histoire de la Philosophie*), son dessein était-il de miner sourdement l'autorité d'Aristote, en lui opposant avec avantage des doctrines plus anciennes; car, l'attaquer en face était impossible à Bérigard, dont les fonctions consistaient à enseigner officiellement la philosophie péripatéticienne. A propos et sous le nom d'Aristote, il fait aussi la critique des opinions erronées de son temps, par exemple de la théorie des causes occultes, qu'il compare à des lambeaux cousus sur le vêtement des philosophes pour cacher leur nudité, c'est-à-dire leur ignorance. Cependant, quand on considère l'impuissance à laquelle il réduit la raison, il n'est guère permis de voir en lui autre chose qu'un sceptique. Il ne pense pas que, sans le secours de la révélation, nous puissions résoudre aucune des questions qui touchent à la religion et à la morale; il ne nous accorde pas même la faculté de savoir par nous-mêmes s'il y a un Dieu, encore moins de démontrer son existence et de pénétrer dans les secrets de la nature (*Circulus Pisanus in priorem librum physices*, p. 24). Les contemporains de Bérigard ne se sont pas mépris sur le sens de ces protestations, en apparence si favorables à l'autorité religieuse.

BERGK (Jean-Adam), né en 1769 près de Zeitz, dans le gouvernement de Mersebourg en Prusse, et mort à Leipzig en 1834, fut principalement occupé des rapports de la philosophie et du droit; mais il publia aussi quelques ouvrages de philosophie pure, conçus dans le sens des idées de Kant. Voici les titres de ses principaux écrits, qui d'ailleurs ne se distinguent par aucune originalité : *Recherches sur le droit naturel des Etats et des peuples*, in-8°, Leipzig, 1796; — *Lettres sur les principes métaphysiques du droit*, de Kant, in-8°, Leipzig et Géra, 1797; — *Réflexions sur les principes métaphysiques* de la morale de Kant, in-8°, Leipzig, 1798; — *L'Art de lire*, in-8°, Iéna, 1799; — *L'Art de*

penser, in-8°, Leipzig, 1802; — *L'Art de philosopher*, in-8°, Leipzig, 1805; — *Philosophie du droit pénal*, in-8°, Meissen, 1802; — *Théorie de la législation*, in-8°, Meissen, 1802; — *Moyens psychologiques de prolonger la vie*, in-8°, Leipzig, 1804; — *Recherches sur l'âme des bêtes*, in-8°, Leipzig, 1805; — *Quel est le but de l'Etat et de l'Eglise, quels sont leurs rapports, etc.*, in-8°, Leipzig, 1827; — *La vraie Religion; recommandé à l'attention des rationalistes et destiné à la guérison radicale des supernaturalistes, des mystiques, etc.*, in-8°, Leipzig, 1828. Ces deux derniers ouvrages furent publiés sous le pseudonyme de Jules Frey. — *Défense des droits des femmes*, Leipzig, 1829. — Bergk a publié aussi, accompagnée de notes et d'éclaircissements, une traduction allemande de l'ouvrage de Beccaria sur *les Délits et les Peines* (Leipzig, 1798), et plusieurs autres petits écrits de droit. — Dans tous ces ouvrages, comme il est facile de le voir par les titres, règne l'esprit du XVIII[e] siècle.

BERKELEY (Georges) naquit à Kilkrin en Irlande, en 1684, et mourut à Oxford en 1753. Les années de son adolescence et de sa jeunesse se passèrent à Kilkenny, l'une des villes les plus considérables de l'intérieur de l'Irlande. C'est là que fut commencée son éducation, qui reçut son achèvement au collége de la Trinité, université de Dublin, dont il devint associé en 1707. Après une série de voyages en France, en Italie, en Sicile, il fut nommé au doyenné de Derry, riche bénéfice, qui semblait devoir le retenir et le fixer dans sa patrie, lorsque, cédant à un mouvement tout à la fois d'humeur aventureuse et de prosélytisme religieux, il partit pour Rhod-Edsland, avec le projet d'y fonder, sous le nom de *collége de Saint-Paul*, un établissement qui, moyennant une instruction fondée sur des principes évangéliques, devait devenir un foyer de civilisation pour les sauvages d'Amérique. Ce dessein échoua. De retour en Angleterre, Berkeley fut, en 1734, promu à l'évêché de Cloyne, qu'il refusa plus tard de quitter pour un bénéfice deux fois plus considérable. Il était venu à Oxford pour y surveiller l'éducation de son fils; il y mourut presque subitement en 1753. Il avait été l'ami de Stelle, de Swift, de lord Péterborough, du duc de Grafton et de Pope. Il laissait un grand nombre d'écrits, réunis par lui et publiés en un recueil, sous le titre de *Traités divers*, à Oxford, en 1752, un an avant sa mort, pendant le séjour qu'il fit en cette ville avec son second fils.

Parmi ces travaux de Berkeley, il en est quatre qui, au point de vue philosophique, nous paraissent importants à mentionner. Ce sont 1° *Théorie de la vision*, publié en 1709; 2° *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, publié en 1710, c'est-à-dire à une époque où Berkeley n'avait encore que vingt-six ans; 3° *Trois Dialogues entre Hylas et Philonoüs*, publiés en 1713; 4° *Alciphron*, ou *le Petit Philosophe*, publié en 1732. Nous ne sachions pas que les deux premiers de ces quatre traités aient été jamais traduits en français. Il n'en est pas de même du troisième et du quatrième, qui l'ont été, l'un par l'abbé du Gua de Malves (in-12, 1750), l'autre par de Joncourt (2 vol. in-8°, La Haye, 1734).

Alciphron, ou *le Petit Philosophe* (*the Minute Philosopher*), est un traité tout à la fois de théodicée, de logique et de psychologie, mais sur-

tout de morale. L'*Essai sur l'entendement humain* avait donné naissance à une foule de théories matérialistes, athéistes, fatalistes, sceptiques. L'objet général du livre de Berkeley est la réfutation de ces doctrines. Toutefois, l'*Alciphron* paraît plus spécialement dirigé contre les écrits de Mandeville, qui, en sa *Fable des abeilles* et autres ouvrages, avait prétendu que ce qu'on appelle la vertu n'est qu'un produit artificiel de la politique et de la vanité. Berkeley adopta dans cet ouvrage la forme du dialogue, dont il s'était déjà servi en plusieurs autres écrits. Les principales questions relatives au devoir, au libre arbitre, à la certitude, à la nature de l'âme et de Dieu, s'y trouvent, les unes traitées en détail, les autres sommairement examinées, et les unes et les autres y sont résolues dans le sens des croyances universelles.

Le livre intitulé *Théorie de la vision* (*Theory of vision*), contient en germe le scepticisme en matière de perception extérieure, qui devait, quelques années plus tard, se produire sous des formes plus complètes et plus hardies dans les *Principes de la connaissance humaine* et dans les *Dialogues entre Hylas et Philonoüs*. Le système de Berkeley sur la non-réalité du monde matériel n'était-il pas encore parfaitement conçu dans son esprit, ou l'auteur jugea-t-il préférable de ne le produire que graduellement? Ce sont là deux hypothèses qui ont l'une et l'autre leur probabilité. Quoi qu'il en soit, la *Théorie de la vision* contient d'excellents aperçus sur les opérations des sens. La distinction que, plus tard, l'école écossaise, avec Reid et Stewart, devait établir entre les perceptions naturelles et les perceptions acquises du sens de la vue, s'y trouve déjà posée par Berkeley. Cette distinction était d'autant plus importante, qu'elle était rendue plus difficile par la longue et presque invincible habitude où nous sommes dès les premiers jours de notre enfance d'associer les unes aux autres en une étroite union les opérations de nos divers sens.

Le *Traité sur les principes de la connaissance humaine* (*Treatise on the principles of human knowledge*), et les *Trois Dialogues entre Hylas et Philonoüs* (*Three Dialogues betwen Hylas and Philonoüs*), malgré la différence de la forme dans laquelle ils sont écrits, ont un seul et même objet, qui est de contester la réalité objective de nos perceptions. Il n'est nullement question, en ces écrits, de règles à appliquer à l'exercice et à l'usage de nos sens corporels afin de nous prémunir contre les erreurs où ils peuvent nous entraîner. Il s'agit de bien autre chose : c'est la thèse même de la non-véracité de la perception extérieure et de la non-réalité des objets matériels qui s'y trouve posée et soutenue. « Il est, dit Berkeley (*Théorie des principes de la connaiss. hum.*, § 6), des vérités si près de nous et si faciles à saisir, qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour les apercevoir, et au nombre des plus importantes me semble être celle-ci, que, la terre et tout ce qui pare son sein, en un mot, tous les corps dont l'assemblage compose ce magnifique univers, n'existe point hors de nos esprits. » Ainsi, point de réalités matérielles. Les seules existences réelles sont les êtres incorporels, les esprits, c'est-à-dire Dieu et nos âmes.

Deux causes principales paraissent avoir déterminé chez Berkeley l'adoption d'une telle doctrine. La première, d'un caractère tout personnel, se trouve dans les convictions religieuses du pieux évêque de Cloyne. Nous pouvons, sur ce point, recueillir son propre aveu : « Si

l'on admet (dit-il en sa Préface des *Trois Dialogues*) les principes que je vais tâcher de répandre parmi les hommes, les conséquences qui, à mon avis, en sortiront immédiatement, seront que l'athéisme et le scepticisme tomberont totalement. » Berkeley croyait donc, par la négation de la matière, servir la cause du spiritualisme. L'école de Locke avait converti en une négation hardie le doute timide du maître à l'endroit de la spiritualité, et Berkeley répondait à cette école par la négation de la substance matérielle. Il ne s'attendait pas qu'un jour viendrait où le scepticisme, par la main de Hume, saisirait l'arme dont il venait de frapper le monde matériel, et la tournerait contre le monde des esprits.

Une seconde cause, mais tout autrement puissante et générale, se trouvait dans le caractère fondamental de la théorie, qui, tout absurde qu'elle fût, régnait alors souverainement en philosophie relativement au mode d'acquisition de la connaissance. Nous voulons parler de la théorie de l'idée représentative. D'après cette théorie, la connaissance et l'idée étaient deux choses distinctes. L'idée n'était qu'un moyen de connaissance et non la connaissance même. L'idée était une sorte d'intermédiaire entre l'objet et le sujet. L'idée était pour le sujet l'image ou la représentation de l'objet; et l'exactitude de la connaissance se mesurait sur le plus ou le moins de fidélité de l'image, par rapport à l'objet qu'elle représentait. Cette théorie, d'abord imaginée pour expliquer la formation de nos connaissances sensibles, avait graduellement acquis plus d'extension, et, à l'époque à laquelle apparut Berkeley, elle servait à rendre compte de la formation de toutes nos connaissances. Berkeley l'adopta, mais cependant avec restriction. Ainsi que paraît l'avoir fait Malebranche à la même époque, il n'attribua à l'intervention de l'idée représentative que la formation d'un certain ordre de connaissances, à savoir, celles qui ont pour objet le monde extérieur. Quant aux notions qu'a notre âme de son propre être et des modifications qui sont les siennes, Berkeley en regarde l'acquisition comme s'opérant par un simple acte d'aperception intérieure, et sans qu'il soit besoin d'aucune image ou idée à titre d'intermédiaire entre l'objet et le sujet. Indépendamment de la cause mentionnée antérieurement, cette distinction, admise par Berkeley dans le mode d'acquisition de nos connaissances, explique tout à la fois le dogmatisme du philosophe anglais en matière d'existence spirituelle et son scepticisme à l'endroit de la nature corporelle. En effet, l'esprit se saisissant lui-même par une aperception tout immédiate, son existence ne saurait être mise en question; tandis qu'il en est tout autrement d'objets corporels, qu'il ne nous est jamais donné d'atteindre directement à cause de la présence de ce milieu, de cet être intermédiaire, de cette idée, qui vient toujours s'interposer entre notre âme et la réalité extérieure, et rendre ainsi cette réalité à jamais insaisissable. C'est, assurément, par cette voie que Berkeley fut conduit à prétendre que les objets que nous regardons comme constituant l'extériorité matérielle ne sont que des idées en notre esprit : idéalisme qui, poussé par la logique à ses conséquences dernières, ne tarderait pas à aboutir à un absolu égoïsme. Car, la doctrine de Berkeley une fois adoptée, rien ne me garantit plus l'existence extérieure d'êtres semblables à moi, et je reste seul dans l'univers, ou plutôt je constitue l'univers à moi seul, avec mon esprit et ses idées, les seules choses qui, dans un idéalisme conséquent,

puissent échapper à la négation et au doute. Berkeley n'a pas formellement avoué cette conclusion; mais elle s'impose irrésistiblement à sa doctrine.

On peut consulter sur Berkeley, indépendamment des écrits de ce philosophe dont les titres ont été mentionnés plus haut, et des historiens généraux de la philosophie, un ouvrage allemand intitulé *Collection des principaux écrivains qui nient la réalité de leur propre corps et du monde matériel tout entier, contenant les Dialogues de Berkeley entre Hylas et Philonoüs et la Clef universelle de Collier, avec des notes qui servent à la réfutation du texte, et un supplément dans lequel on démontre la réalité des corps;* par J.-Chr. Eschenbach, in-8°, Rostock, 1756. C. M.

BERNARD de Chartres, dit *Sylvestris*, écrivain du XIIe siècle, enseigna dans les écoles de Chartres. Jean de Sarisbéry, qui l'appelle le meilleur des platoniciens de son temps, *perfectissimus inter platonicos hujus sæculi*, lui attribue deux ouvrages : l'un où il cherchait à concilier Platon et Aristote, l'autre où il prouvait l'éternité des idées, justifiait la Providence, et montrait que tous les êtres matériels, étant de leur nature soumis au changement, doivent nécessairement périr (*Metalog.*, lib. IV, c. 35). Ces deux ouvrages sont aujourd'hui perdus; mais plusieurs bibliothèques possèdent encore, sous le nom de Bernard Sylvestris, un traité philosophique en deux parties, *Megacosmus* et *Microcosmus* (*le Grand et le Petit monde*), qui en effet est empreint d'une forte teinte de platonisme. L'auteur y reconnaît deux éléments des choses : la matière et les idées. La matière est privée de toute forme et susceptible de les recevoir toutes. Les idées résident dans l'entendement divin; elles sont les exemplaires de la vie, le principe immuable de ce qui doit être, et toutes choses résultent de leur union avec la matière. Créé à l'image du monde intelligible, le monde sensible a toute la perfection de son modèle. Il est complet, parce que Dieu est complet; il est beau, parce que Dieu est beau; il est éternel dans son exemplaire éternel. Le temps a sa racine dans l'éternité et il retourne dans l'éternité. En lui l'éternité paraît se mouvoir et il paraît se reposer en elle. Il gouverne le monde, gouverné lui-même par l'ordre. A l'exposition de ces principes qui sont évidemment empruntés du *Timée*, un des monuments de la philosophie ancienne que le XIIe siècle a le mieux connus, succède, dans le *Microcosme*, une théorie de l'homme. Bernard reconnaît la distinction du corps et de l'âme; il admet la préexistence de celle-ci, et semble adopter l'hypothèse de la réminiscence. Les détails physiologiques occupent d'ailleurs la plus grande place dans cette partie de l'ouvrage. — M. Cousin a publié à la suite des OEuvres inédites d'Abailard quelques extraits du *Megacosmus* et du *Microcosmus*, avec des fragments d'un *Commentaire* de Bernard de Chartres sur le VIe livre de l'*Enéide*. — *Voyez* aussi un article étendu de l'*Hist. littéraire de France*, t. XII. C. J.

BESSARION (Jean) est un de ceux qui ont le plus contribué à répandre en Occident la connaissance des lettres et de la philosophie grecques. Né à Trébizonde en 1389, selon quelques-uns en 1395, il entra d'abord dans l'ordre de saint Basile, et passa vingt et un ans dans un monastère du Péloponnèse, occupé de l'étude des lettres, de la théo-

logie et de la philosophie, à laquelle il fut initié par le célèbre Gemistus Pléthon. En 1438, il accompagna en Italie, avec d'autres Grecs de distinction, l'empereur Paléologue se rendant au concile de Ferrare pour opérer la réunion de l'Eglise grecque et de l'Eglise latine. S'étant prononcé pour les Latins, et ayant fait prévaloir son opinion dans l'esprit de Paléologue, le pape Eugène IV l'en récompensa en le nommant cardinal-prêtre du titre des saints Apôtres. Dès lors, soit pour se conformer aux exigences de sa nouvelle dignité, soit pour échapper aux troubles qu'excita dans son pays le projet de réunion arrêté à Ferrare, Bessarion se fixa en Italie, où sa maison devint le centre du mouvement intellectuel qui s'opérait alors en faveur des lettres antiques. Les successeurs d'Eugène IV le traitèrent avec la même faveur. Nicolas Ier le nomma archevêque de Siponto et cardinal-évêque du titre de Sabin. Pie II lui conféra le titre de patriarche de Constantinople. Il remplit successivement différentes missions diplomatiques de la plus haute importance; deux fois même il faillit être élu souverain pontife. Enfin il mourut à Ravenne, le 19 novembre 1472.

Les écrits philosophiques de Bessarion se rapportent tous à la querelle qui s'éleva de son temps et au milieu de ses compatriotes habitant l'Italie, entre les partisans d'Aristote et ceux de Platon. Gemistus Pléthon, dans un petit écrit sur *la Différence de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote*, avait attaqué ce dernier avec assez de violence. Le chef du Lycée fut défendu par Gennadius et Théodore de Gaza. Bessarion, consulté sur la question, essaya de concilier les deux partis, en montrant que Platon et Aristote ne sont pas aussi divisés qu'on le pense, et qu'il faut les vénérer également comme les deux plus grands génies de l'antiquité. Ce fut alors que Georges de Trébizonde vint ranimer la dispute, en publiant, sous le titre de *Comparaison entre Platon et Aristote* (*Comparatio Platonis et Aristotelis*), une longue et amère diatribe contre Platon. Bessarion publia à cette occasion deux écrits, qui ne servirent pas peu à préparer les voies à une manière plus large d'étudier la philosophie et à une connaissance plus approfondie des monuments originaux : l'un (*Epistola ad Mich. Apostolium de Præstantia Platonis præ Aristotele*, gr. et lat., dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. III, p. 303) est adressé sous la forme d'une lettre au jeune Apostolius, qui, sans rien entendre au sujet de la discussion, avait écrit contre Aristote un véritable pamphlet; l'autre, beaucoup plus considérable, est dirigé contre Georges de Trébizonde, et a pour titre : *In calumniatorem Platonis* (in-f°, Venise, 1503 et 1516; in-f°, Rome, 1469). Bessarion démontre très-bien à son adversaire qu'il n'entend pas les écrits du philosophe contre lequel il se déchaîne avec tant de violence. Mais, quant à sa propre impartialité, il ne faut pas qu'elle nous fasse illusion; le disciple de l'enthousiaste Gemistus Pléthon ne pouvait pas tenir la balance égale entre les deux princes de la philosophie ancienne. Dans son opinion, Platon est beaucoup plus près de la vérité quand il nous décrit la nature du ciel, celle des éléments et les diverses figures des corps. Que pense-t-il donc de sa théologie et de sa morale? Il n'hésite pas à les regarder comme parfaitement orthodoxes, et il va même jusqu'à les présenter comme la plus grande preuve qu'on puisse donner de la vérité de la religion, comme le moyen le plus efficace d'y ramener les esprits

sceptiques et incrédules. Pour lui, oser attaquer Platon, c'est se révolter contre l'autorité des Pères de l'Eglise et contre la religion elle-même; car, ainsi qu'il cherche à le démontrer avec beaucoup d'esprit et d'érudition, tout ce que Platon a enseigné sur la nature divine, sur la création, sur le gouvernement du monde, sur la liberté et la fatalité, sur l'âme humaine, a été consacré par les dogmes du christianisme. On conçoit que de telles opinions, malgré la réserve avec laquelle elles furent exposées, aient pu non-seulement achever la ruine déjà commencée de la scolastique, mais préparer de loin l'indépendance de la philosophie moderne, en élevant la raison humaine au niveau de la révélation.

Outre les ouvrages que nous venons de mentionner, Bessarion a publié aussi une traduction latine des *Memorabilia* de Xénophon, de la *Métaphysique* d'Aristote, avec le fragment attribué à Théophraste; et, dans un écrit intitulé : *Correctorium interpretationis librorum Platonis de Legibus*, il releva les fautes commises par son adversaire Georges de Trébizonde dans la traduction des *Lois* de Platon.

BIAS, l'un des sept sages de la Grèce, naquit à Priène, une des principales villes de l'Ionie, vers l'an 570 avant J.-C. Il fut principalement occupé de morale et de politique, comme tous ceux qu'on honorait alors du titre de sages. Il avait, en quelque sorte, condamné à l'avance les spéculations philosophiques, en disant que nos connaissances sur la Divinité se bornent à savoir qu'elle existe, et qu'on doit s'abstenir de toute recherche sur son essence. Il fit une étude particulière des lois de sa patrie, et consacra les connaissances qu'il avait acquises en cette matière à rendre service à ses amis, soit en plaidant pour eux, soit en se faisant leur arbitre. Il refusa toujours l'appui de son talent à l'injustice, et l'on avait coutume de dire, pour désigner une cause éminemment droite : c'est une cause de l'orateur de Priène. Possesseur d'une grande fortune, il la consacrait à de nobles actions, tout en la dédaignant pour son propre usage; on sait à quelle occasion il prononça le mot célèbre : « Je porte tout avec moi. » Bias passa toute sa vie dans sa patrie, où il mourut dans un âge fort avancé, en plaidant pour un de ses amis. Les Priéniens lui firent des funérailles splendides, et consacrèrent à sa mémoire une enceinte, qu'on appelait, du nom de son père, le Tentamium. A défaut d'ouvrages, nous citerons quelques maximes de Bias : « Il faut, disait-il, vivre avec ses amis comme si l'on devait les avoir un jour pour ennemis. » — « Il vaut mieux être pris pour arbitre par ses ennemis que par ses amis; car, dans le premier cas, on peut se faire un ami; dans le second, on est sûr d'en perdre un. » — *Voyez* une excellente biographie de Bias par M. Clavier, dans le IV[e] vol. de la *Biographie universelle*.

BICHAT (Marie-François-Xavier), né en 1771 à Thoirette, département de l'Ain, anatomiste et physiologiste du premier ordre, mérite d'être aussi compté au nombre des philosophes par ses vues sur la vie, la sensibilité et l'irritabilité. Il admettait deux sortes de vies : l'une animale, l'autre organique. La première a pour instruments les organes au moyen desquels l'être vivant se trouve en rapport avec le monde entier : c'est par cette raison que la vie animale s'appelle aussi vie de relation. La vie organique a pour but le développement, la nutrition et la

conservation de l'animal : les organes spécialement consacrés à cette triple fonction, sont placés dans les profondeurs du corps; mais ils communiquent avec ceux de la vie externe ou de relation, parce que ces deux vies sont réellement subordonnées l'une à l'autre et ne forment que deux aspects différents d'un même système. La fonction de la reproduction, destinée à la conservation de l'espèce, se classe mal dans l'une et l'autre espèce de vie; elle appartient très-visiblement à toutes deux. Bichat reconnait deux sensibilités : l'une animale, source des plaisirs et de la douleur et dont nous avons parfaitement conscience; l'autre organique, sur les phénomènes de laquelle la conscience est muette. La vie organique est donc renfermée dans les limites de la matière organisée et a pour effet de la rendre sensible aux impressions. De là deux sortes de contractilité : l'une animale ou volontaire; l'autre organique et involontaire. Bichat rapporte toutes les fonctions de l'intelligence à la vie animale, et toutes les passions à la vie organique. Il est facile de voir ce qu'il y a de faux et d'absolu dans cette manière de concevoir je ne dis pas seulement les phénomènes psychologiques, mais aussi ceux de la vie physiologique. Les principaux vices de ce système consistent à laisser dans l'ombre le rôle de la vie organique dans les fonctions de la vie de relation et réciproquement, à ne pas faire ressortir assez l'unité synthétique de ces deux vies, et à reconnaître une sensibilité organique, propre à la matière vivante, et dont rien ne peut démontrer l'existence : cette erreur a eu sa grande part dans le matérialisme moderne. Mais ce que nous reprochons surtout à Bichat, c'est de réduire toutes les fonctions intellectuelles à la sensation, à l'opération des sens, et de rapporter, d'une manière non moins absolue, toutes nos passions à la vie organique. Quant à cette fameuse définition : que la vie est l'ensemble des forces qui résistent à la mort, il y a longtemps qu'on en a fait justice. Malgré ces erreurs et ces lacunes, le livre des *Recherches sur la vie et la mort*, auquel M. Magendie a ajouté des notes intéressantes, aura toujours son importance aux yeux des physiologistes et des philosophes. J. T.

BIEL (Gabriel), philosophe et théologien allemand, né à Spire vers le milieu du xve siècle, se fit d'abord remarquer à Mayence comme prédicateur. Lorsque l'université de Tubingen fut fondée par Éberhard, duc de Wittemberg, en 1477, il y fut appelé comme professeur de théologie. Vers la fin de ses jours, il se retira dans une maison de chanoines réguliers, où il mourut en 1495. Biel est un des plus habiles défenseurs du nominalisme d'Occam, qu'il exposa, d'une manière très-lucide, dans l'ouvrage suivant : *Collectorium super libros sententiarum G. Occami*, in-f°, 1501. Il a laissé aussi quelques ouvrages de théologie plusieurs fois réimprimés.

BIEN, SOUVERAIN BIEN. Tout ce qui *est* tend au *bien-être;* il y aurait contradiction à ce qu'une nature quelconque aspirât à son mal. Sans doute l'acte qui sert l'intention peut s'égarer et trop souvent s'égare; nous arrivons à l'écueil par la route que nous avions prise pour entrer dans le port; le bien n'en reste pas moins le but constant de nos efforts, le principe exclusif de nos déterminations, notre unique mobile.
Mais cette tendance incessante, universelle de la vie vers ce qui lui

est bon, s'entoure, selon les lieux et les temps, selon les espèces et les genres, de conditions essentiellement différentes.

La plante marche à son bien sans le savoir, sans le vouloir; elle ne s'y porte pas; elle y est fatalement, irrésistiblement poussée. L'animal prend part, une part telle quelle, à l'action qui s'accomplit en lui et par lui. Il ne sait pas, il ne veut pas la fin vers laquelle il se dirige; mais déjà il connaît et il aime, sans en soupçonner la portée, le moyen qui l'y mène. L'homme est né pour vouloir et, par conséquent, pour connaître, et son moyen et sa fin. Appelé à comprendre dans toute leur grandeur ses hautes destinées, partout nous le voyons méditant sur les mystères de sa propre nature; se demandant quel est le but de son existence, en quoi consiste le bien. Toutes les religions, toutes les philosophies sont autant de réponses apportées tour à tour à cette éternelle question. Pour ne parler que des doctrines marquées du sceau de la science, que de solutions proposées depuis Confucius et Socrate jusqu'à Leibnitz et Kant! Varron, de son temps, en trouvait déjà jusqu'à deux cent quatre-vingt-huit.

Cependant, quelque nombreux que soient en apparence les chefs que suivent, sur ce point, nos légions philosophiques, nous ne comptons en réalité que trois drapeaux autour desquels toute cette armée se range. C'est toujours, ou le bien sensible, le plaisir, l'intérêt, le bonheur; ou le bien moral, le perfectionnement de l'humanité et de l'homme, l'accomplissement sévère et désintéressé du devoir; ou enfin l'union de ces deux principes extrêmes, la satisfaction complète de la sensibilité et de la raison, l'harmonie du devoir et du bonheur : ici, Zénon; là, Epicure; ailleurs, quelque noble figure qui n'a pas de nom encore et qui s'essaye à reproduire, en les conciliant, c'est-à-dire en les subordonnant l'un à l'autre, Epicure et Zénon.

C'est entre ces trois systèmes, qui se disputent l'empire, que nous avons à choisir.

Posons d'abord et déterminons avec précision le problème que nous avons à résoudre.

Tous les phénomènes que nous appelons des biens sont pêle-mêle devant nous. Voici, pour ne nommer que ceux qui frappent le plus vivement notre regard, voici le désir, la volupté, la richesse, la santé, les satisfactions de l'amour-propre, les joies de la conscience, le savoir, les arts, l'industrie, l'ordre, le progrès, la vertu.

Sous un premier aspect, nous reconnaissons parmi ces phénomènes des biens de deux espèces : les uns qui intéressent plus spécialement soit le corps, comme la santé; soit l'âme, comme le savoir : les autres, tels que le plaisir ou le perfectionnement, qui touchent à la fois le corps et l'âme; c'est-à-dire le bien de l'une des parties, et le bien de l'ensemble, le bien *particulier* et le bien *général*.—Sous un autre rapport, nous déclarons bonne aujourd'hui et ici une chose que là et demain nous jugerons mauvaise : telle forme de gouvernement qui convient encore à l'Asie ne convient plus à l'Europe. Il est heureux que la passion guide la vie à l'âge où la raison n'en peut prendre les rênes; quand la raison aura grandi, la passion lui remettra le sceptre; le règne de l'appétit et du désir serait alors illégitime et, par conséquent, funeste. Ainsi entendu, le bien a son lieu et son heure; mais il est bon aussi que partout et tou-

jours, chez l'enfant comme chez l'homme, en Chine comme en Angleterre, chaque force occupe sa place, remplisse sa fonction. L'ordre est un bien auquel tous les points du temps et de l'espace appartiennent, un bien *éternel* et *universel*. Enfin il est des biens par lesquels nous tendons à d'autres; et des biens auxquels nous sommons d'autres de nous conduire. Ce médicament est bon; pourquoi? parce qu'il me rendra un bien que j'ai perdu, la santé. La santé et le médicament qui la rappelle sont également des biens, non au même titre toutefois : le médicament est mon *moyen* : la santé est ma *fin*.

Ces trois séries de caractères représentent, selon nous, toutes les formes essentielles sous lesquelles le bien se produit; mais ces trois groupes, entre lesquels tous les biens réels et possibles se partagent, ne soutiennent-ils pas entre eux quelque rapport qui les élève à l'unité? ne pouvons-nous pas de ces différentes espèces tirer un seul et même genre?

Qu'est-ce que le bien que nous appelons particulier? c'est celui qui soutient un certain rapport avec telle ou telle partie; c'est un bien évidemment *relatif*. N'est-ce pas encore un bien *relatif*, que celui qui s'enferme dans un temps et dans un lieu déterminés, et qui, ce lieu et ce temps venant à lui manquer, cesse aussitôt d'être un bien et peut même devenir un mal? Enlevez à une action quelconque la fin qu'elle se propose; que direz-vous de cette action qui désormais n'a plus de but? Est-elle mauvaise? est-elle bonne? Pour la marquer de l'un ou de l'autre de ces signes, ne faut-il pas que vous ayez présent à la pensée le résultat qu'elle veut obtenir? Le bien, considéré comme moyen, est donc un bien *relatif*.

Ce que nous venons de faire pour les trois premiers termes de notre classification, nous le ferons avec la même facilité pour les trois autres. Le bien général, c'est le bien compris dans sa plus vaste acception, dans son extension la plus large; le bien pour tout ce qui le comporte et en est capable; le bien pour tout ce qui est; enfin le bien *absolu*. Ainsi en est-il du bien qui embrasse tous les temps et tous les lieux, du bien que ne modifient point les accidents divers qui se succèdent dans la durée, ou se juxtaposent dans l'espace; que serait l'*absolu*, si ce n'était l'éternel, l'universel? Le bien, considéré comme fin, remplit mieux encore, s'il est possible, que le bien général, que le bien éternel et universel, les conditions de l'*absolu*. La fin, en effet, à laquelle tend tout le reste, elle-même ne tend à rien; tout ce qui se distingue d'elle est fait pour elle; elle seule porte en soi sa raison d'être : car, il ne faut pas s'y méprendre, les fins relatives, comme nous disons, qui s'échelonnent et se superposent pour monter de degré en degré jusqu'à la fin suprême, ne sont au fond que des moyens.

Nous n'avons donc, à vrai dire, que deux genres de bien : le bien particulier, le bien circonscrit dans un temps et dans un lieu, le bien considéré comme moyen, ou le bien relatif; et le bien général, le bien éternel et universel, le bien considéré comme fin, ou le bien absolu. Mais de ces deux genres de bien que nous avons à déterminer, n'est-ce pas le bien absolu qui d'abord nous appelle? Se peut-on faire une notion du moyen, si la fin n'est préalablement connue? Comment dire qu'il y a là un bien fini et passager, si je ne saisis la relation de ce bien avec le

bien infini, éternel? Chercher le relatif avant d'être en possession de l'absolu, c'est s'enfoncer, sans aucune chance d'y rien découvrir, dans les plus épaisses ténèbres. Aussitôt, au contraire, que l'idée de l'absolu s'est montrée à nous, le cœur même de la question se trouve éclairé d'une soudaine lumière, qui en dissipe toutes les ombres.

Qu'est-ce donc que le bien absolu, le bien suprême, le vrai, le souverain bien?

Ecartons, avant tout, un malentendu qui pourrait nous conduire, ou plutôt qui nous conduirait invinciblement à une déplorable doctrine, à une triste erreur. Ne faisons pas, de ce que nous appelons le bien, une substance, un être. Le bien, un être! mais alors le souverain bien, comme le voulaient en effet certains philosophes, entre autres ceux d'Alexandrie, c'est le souverain être; le bien absolu, le bien suprême, c'est Dieu. Tendre au bien, ce sera donc tendre à Dieu; arriver au bien, s'en emparer, réaliser le bien en soi et par soi, ce ne sera rien moins qu'arriver à Dieu, s'emparer de Dieu, s'identifier avec Dieu! Loin de nous ce panthéisme! A qui en effet cette identification de la créature et du Créateur profiterait-elle? Ce n'est pas à la créature sans doute. Le panthéisme est la ruine ou plutôt la négation de l'homme; l'homme accompli, n'est-ce pas la vie, la vie personnelle portée à son plus haut degré, élevée à sa plus haute puissance? Le Créateur du moins gagne-t-il à cette doctrine ce que nous y perdons? Qu'est-ce qu'un Dieu qui enfante pour détruire, détruit pour enfanter et pour détruire encore? La création n'est plus qu'un *jeu*, comme disait Héraclite après l'Inde; ce n'est plus qu'une inexplicable fantaisie, qu'une capricieuse évolution! Et quand vous enlevez à l'Etre des êtres la raison et la sagesse, que vous reste-t-il, je vous prie? Le panthéisme frappe du même coup, ensevelit dans la même tombe et le Créateur et la créature, et les âmes et Dieu!

Le bien n'est pas l'être; c'est une relation entre l'être et sa loi. Le bien absolu, ce n'est pas l'être absolu; c'est cette relation suprême, définitive, que les êtres divers, dont le grand tout se compose, aspire, le sachant et sans le savoir, à établir entre eux et la loi qui les régit.

Accomplir sa loi spéciale, voilà le bien pour tel ou tel être déterminé; accomplir la loi générale, universelle, voilà le bien pour la généralité, pour l'universalité des êtres!

Que si l'individu et l'espèce, la partie et le tout vont se soumettant de plus en plus à la règle qui les réclame; si, chaque réalité particulière s'élevant de degré en degré jusqu'à la perfection qui lui est propre, toutes ces perfections partielles en viennent à s'unir dans un ensemble parfait, l'univers aura parcouru la carrière qui lui était ouverte : le bien, le souverain bien ne sera plus simplement un désir, une idée; ce sera un état et un fait.

Mais en quoi consiste précisément cette perfection absolue, cette harmonie universelle? Quel est le tribut que doit à l'œuvre commune chacun des innombrables agents qui sont appelés à y concourir? Le philosophe l'ignore. La pensée finie de l'homme ne saurait, abandonnée à elle-même, suivre dans leur immensité les desseins de la Providence; et il y a là pour notre science terrestre d'impénétrables ténèbres, un

éternel mystère ! Il était bon qu'il en fût ainsi. A quoi nous eût servi, en effet, de connaître la destination spéciale de tant d'existences sur lesquelles nous ne pouvons rien ?

Ce qui nous importait, c'était de comprendre notre propre rôle ; c'était de savoir comment et par quels liens l'humanité se rattache ou doit se rattacher à l'ensemble auquel elle appartient? Sur ce point la lumière nous était indispensable ; elle ne nous a pas manqué.

L'homme se sait, en tant qu'individu, comme une force sensible à la fois et raisonnable, capable de bonheur et de moralité. Ces deux éléments de notre nature demandent l'un et l'autre leur satisfaction légitime; toute destinée, qui nous réduit à l'un ou à l'autre, nous mutile et nous détruit. Me condamnerez-vous à ne reconnaître pour règle que la jouissance, pour guides que mes appétits? Vous faites en moi moins qu'un homme; vous me brisez en me comprimant. M'imposez-vous le devoir comme mon unique maître? Mon type, mon idéal, mon modèle, est-ce un Régulus mourant dans les tortures ? Vous me jetez en dehors des conditions mêmes de mon existence ; vous me brisez en m'exaltant. Vous me conserverez, au contraire, et vous me donnerez toutes les conditions de mon perfectionnement, si, me laissant les attributions diverses que le Créateur m'a départies, vous les faites conspirer à un même but, tendre à une même fin. Ce concert, cet accord, vous ne l'obtiendrez qu'en subordonnant l'un des deux principes à l'autre; deux éléments égaux ou se meuvent, sans se connaître, dans leurs sphères respectives ; ou se combattent, s'ils se rapprochent ; tout au plus, dans le cas le moins défavorable, pourraient-ils se juxtaposer; ils ne s'organiseront jamais. Or, des deux facultés que nous avons ici à combiner, il est trop évident que l'une, la sensibilité, est vouée à l'obéissance, tandis que l'autre, la raison, est née pour le commandement.

Comme la vie individuelle, la vie sociale est un mélange de raison et de sensibilité. Refuser, dans nos constitutions politiques, à l'une ou à l'autre de ces facultés la place à laquelle elle a droit, c'est rendre la société impossible. Les régimes divers que les nations traversent successivement tendent donc de plus en plus, s'ils comprennent leur mission, à réunir dans un harmonieux ensemble ces deux principes opposés, et à satisfaire, en subordonnant toutefois le plaisir au devoir, et les intérêts matériels des peuples et leurs besoins moraux. Mais, ne nous y trompons point, ce n'est pas notre condition mortelle qui connaîtra cet heureux régime, qui verra briller cet âge d'or : la lutte et le sacrifice ne cesseront jamais sur la terre. Toujours il y aura, tant que l'humanité sera l'humanité, aussi bien dans la vie individuelle que dans la vie sociale, des passions à contenir, des obstacles à vaincre, des douleurs de l'âme et du corps à supporter avec courage. C'est ailleurs, c'est dans un meilleur monde que tomberont les barrières extrêmes qui séparent ici-bas le mérite et la récompense. Les principes que le temps, pour les développer, avait dû mettre aux prises, l'éternité les accorde ; et l'existence trouve à son terme, comme son couronnement nécessaire, l'accord désormais inaltérable de la sensibilité et de la raison, l'union indissoluble de la vertu et du bonheur !

Il n'est pas un traité philosophique de quelque étendue, où la question du bien ne soit plus ou moins expressément agitée ; mais nous avons

peu de livres, ou même de chapitres dans lesquels elle soit nettement isolée de celles qui l'avoisinent, et considérée en elle-même et sous son véritable point de vue. On pourra cependant consulter Cicéron, *de Finibus bonorum et malorum;* saint Augustin, *De Summo bono contra Manichæos;* l'abbé Anselme, *Sur le Souverain bien des anciens*, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1re série, t. v; Malebranche, *Conversations chrétiennes, etc., etc.* Ce que nous connaissons de plus remarquable et de plus spécial sur ce sujet, c'est l'article de Th. Jouffroy, *du Bien et du Mal*, dans les *Mélanges philosophiques*, p. 399, et aussi dans le *Cours de philosophie*, professé à la Faculté des Lettres de Paris, en 1818, par M. Cousin, et publié par M. Adolphe Garnier, in-8°, 1836. Voyez encore nos *Leçons de Philosophie sociale*, Paris, 1843, 22e leçon. A. Ch.

BILFINGER ou **BULFFINGER** (Georges-Bernard), né le 23 janvier 1693, à Canstadt, dans le Wurtemberg, s'est distingué à la fois comme physicien, comme théologien, comme homme d'Etat et comme philosophe. Il est, sans contredit, l'un des esprits les plus remarquables qui soient sortis de l'école de Leibnitz, et le petit royaume qui lui donna le jour le compte encore aujourd'hui parmi ses plus grands hommes. Se destinant à l'état ecclésiastique, il entra d'abord au séminaire théologique de Tubingen; mais les livres de Wolf étant tombés entre ses mains, il en fut tellement charmé, qu'il se voua entièrement à la philosophie leibnitzienne. Revenu plus tard à la théologie, il voulut du moins la mettre d'accord avec ses études de prédilection. C'est dans ce but qu'il composa son traité intitulé : *Dilucidationes philosophicæ de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (in-4°, Tubing., 1725, 1740 et 1768). Cet ouvrage eut un grand succès et fit nommer l'auteur prédicateur du château de Tubingen et répétiteur au séminaire de théologie; mais Bilfinger, éprouvant le besoin d'aller puiser à la source la doctrine dont il s'était épris, ne tarda pas à se rendre à l'Université de Halle, où Wolf enseignait alors avec beaucoup d'autorité le système de son maître. Il fut nommé ensuite, par l'entremise de Wolf, professeur de logique et de métaphysique à Saint-Pétersbourg. Pendant qu'il occupait ce poste, l'Académie des Sciences de Paris mit au concours le fameux problème *de la cause de la pesanteur des corps*. Bilfinger entra dans la lice et remporta le prix. C'est alors, c'est-à-dire vers 1731, que le duc de Wurtemberg songea à le rappeler comme une des gloires de son pays. Il fut élevé successivement au rang de conseiller privé, de président du consistoire et de secrétaire du grand ordre de la Vénerie. Bilfinger se servit de son crédit pour opérer des réformes utiles dans l'administration des affaires publiques et dans l'organisation des études; car, aux différentes dignités que nous venons de mentionner, il joignait celle de curateur de l'Université. Il mourut à Stuttgart en 1750. Sans doute Bilfinger n'a rien ajouté, pour le fond, au système qu'il reçut des mains de Leibnitz et de Wolf comme le dernier mot de la sagesse humaine; mais il l'a exposé et développé avec une rare intelligence, dans les ouvrages suivants : *Disputatio de triplici rerum cognitione, historica, philosophica et mathematica*, in-4°, Tubing., 1722; — *Disputatio de harmonia præstabilita*, in-4°, Tubing.,

1721; *Commentatio de harmonia animi et corporis humani, maxime præstabilita, ex mente Leibnitzii*, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1723, et Leipzig, in-1735; *Epistolæ amæbeæ Bulfingeri et Hollmanni de harmonia præstabilita*, in-4°, 1728; *Commentatio philosophica de origine et permissione mali, præcipue moralis*, in-8°, Francfort et Leipzig, 1724; *Præcepta logica, curante Vellnagel*, in-8°, Iéna, 1729. Le plus important de tous ces ouvrages est celui que nous avons mentionné plus haut: *Dilucidationes philosophicæ, etc.* Nous citerons aussi, quoiqu'ils se rapportent moins directement à la philosophie, deux autres écrits, l'un sur les Chinois: *Specimen doctrinæ veterum Sinarum moralis et politicæ*, in-4°, Francfort, 1724; l'autre sur le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza: *Notæ breves in Ben. Spinozæ methodum explicandi scripturas*, in-4°, Tubing., 1733.

BION DE BORYSTHÈNE, ainsi appelé parce qu'il naquit à Borysthène, ville grecque sur les bords du fleuve de ce nom, aujourd'hui le Dniéper. Il était, comme il le dit lui-même à Antigone Gonatas, auprès de qui il était en grande faveur, fils d'un affranchi et d'une courtisane. Vendu comme esclave avec toute sa famille, il tomba entre les mains d'un orateur à qui il eut le bonheur de plaire, et qui lui laissa, en mourant, tous ses biens. Bion les vendit pour aller à Athènes étudier la philosophie. Il s'attacha d'abord à Cratès et à l'école cynique; puis il reçut les leçons de Théodore l'Athée, et finit enfin par se passer de maître, sans échapper cependant à l'influence qu'il avait subie jusque-là. Il fut lui-même accusé d'athéisme, si l'on croit une tradition selon laquelle il aurait regardé comme indifférentes toutes les questions relatives à la nature des dieux et à la divine Providence. On cite de lui plusieurs paroles qui prouvent au moins son incrédulité à l'égard du paganisme. Diogène Laërce (liv. IV, c. 46-58) le regarde comme un sophiste; Eratosthène disait qu'il avait le premier revêtu de pourpre la philosophie. Bion a beaucoup écrit; mais il ne nous reste de ses ouvrages que quelques fragments disséminés dans Stobée.

Il a existé un autre Bion, désigné également sous le titre de philosophe, et à qui nous ne pouvons assigner aucune époque précise dans l'histoire. C'était un mathématicien d'Abdère et de la famille de Démocrite. Selon Diogène Laërce, il est le premier qui ait enseigné qu'il y a des contrées de la terre où l'année ne se compose que d'un seul jour et d'une seule nuit dont la durée est également de six mois. Il connaissait donc la sphéricité de la terre et l'obliquité de l'écliptique. Il est malheureux que nous ne sachions pas à quel temps remonte cette découverte.

BODIN (Jean), célèbre publiciste, naquit à Angers en 1530, selon les uns, en 1550, selon les autres. Il étudia le droit à Toulouse, et, après l'y avoir enseigné quelque temps, alla exercer la profession d'avocat à Paris; mais, ne pouvant atteindre à la réputation de ses confrères les Brisson, les Pasquier et les Pithou, il renonça au barreau, et ne songea plus qu'à se faire un nom comme écrivain. Ses connaissances variées, sa gaîté, son esprit, lui valurent la faveur de Henri III; mais il la perdit bientôt, par suite d'intrigues et de jalousies de cour. Il s'at-

tacha au frère du roi, le duc d'Alençon et d'Anjou, qu'il accompagna en Angleterre. De retour en France, il fut nommé procureur du roi à Laon. Devenu ensuite député du tiers état du Vermandois, il exerça une très-grande influence sur l'assemblée des états généraux de Blois, où il fit souvent de l'opposition, tout en défendant la royauté contre l'aristocratie. Cette conduite lui fit perdre sa place. Il détermina la ville de Laon à se déclarer pour la ligue, et finit par se soumettre à Henri IV. Il mourut de la peste en 1596. Il passa généralement pour assez mauvais chrétien ; on le crut même attaché à la religion judaïque. S'il a écrit en faveur de la démonologie et de la sorcellerie, c'est, disent quelques-uns de ses biographes, parce qu'il était soupçonné de ne pas y croire, ce qui est peu vraisemblable. Bodin est surtout connu par sa *République* (la première édition est de Paris, 1577, in-f°), ouvrage d'un caractère modéré, où le despotisme d'un seul et la démocratie sont également combattus. Suivant Bodin, ceux qui gouvernent doivent se soumettre non-seulement aux lois naturelles et divines, mais encore à celles dont ils sont les auteurs. Ils doivent tenir fidèlement leur parole, et n'imposer des charges au peuple que de son consentement. Cependant, comme leur autorité vient de Dieu, les peuples ne peuvent se soulever contre eux, et moins encore les punir ; ils doivent laisser le soin de juger et de châtier les princes à la justice divine. Toutefois, des souverains étrangers peuvent s'armer pour délivrer un peuple voisin de la tyrannie. « C'est, dit-il, chose très-belle et magnifique à un prince, de prendre les armes pour venger tout un peuple injustement opprimé par la cruauté d'un tyran. » Outre la *République*, Bodin a laissé une traduction des livres *de la Chasse* d'Oppien, avec des commentaires ; — *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, in-4°, Paris, 1566 ; — *Démonomanie des sorciers*, in-4°, Paris, 1581 ; — *Theatrum universæ naturæ*, in-8°, Lyon, 1596 ; — *Colloquium heptaplomeres, seu dialogus de abditis rerum sublimium arcanis*, ouvrage où les religions positives sont comparées entre elles et avec la religion naturelle ; l'auteur donne la préférence à la religion judaïque. Cet ouvrage est resté manuscrit ; mais Huet, dans sa *Démonstration évangélique*, Ménage, dans sa *Vie du P. Ayrault*, les Nouvelles de la République des Lettres (juin 1684, art. 3), Diecmann, dans son *Schediasma inaugurale de naturalismo quum aliorum, tum maxime G. Bodini* (in-4°, Kiel, 1683, et Leipzig, 1684), en parlent assez longuement. J. T.

BOËCE [*Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius*] naquit à Rome, en 470, d'une famille noble et riche. Son père avait été trois fois consul. Boëce obtint le même honneur sous le règne de Théodoric. Ce prince faisait le plus grand cas de son génie et de ses lumières. Il exerça sur le roi barbare l'influence la plus heureuse, jusqu'à ce que, l'âge ayant altéré le caractère de Théodoric, les Goths, flattant ses idées sombres et soupçonneuses, éloignèrent de lui les Romains et en firent leurs victimes. Boëce, enfermé à Pavie, périt dans d'affreux tourments le 23 octobre 526, après six mois de captivité. Les catholiques enlevèrent son corps, et l'enterrèrent religieusement à Pavie même. Les Bollandistes lui donnent le nom de saint, et il est honoré comme tel dans plusieurs églises d'Italie.

Les travaux philosophiques de Boèce n'ont rien d'original; il porta presque exclusivement son attention sur les divers traités d'Aristote qui composent la logique péripatéticienne, ou l'*Organum :* 1° le *Traité des Catégories;* 2° celui de l'*Interprétation;* 3° les *Analytiques;* 4° les *Topiques;* 5° les *Arguments sophistiques;* commenta les uns, traduisit les autres, et composa quelques traités particuliers qui se rapportent au même sujet. L'exposition de sa doctrine se confond nécessairement avec celle de la doctrine d'Aristote, qu'elle reproduit fidèlement, et n'a d'intérêt que pour cette période de l'histoire qui sert, en quelque sorte, de transition entre la philosophie ancienne et le renouvellement des études au moyen âge. Sous ce rapport, Boèce a exercé une incontestable influence sur les siècles qui l'ont suivi. Cette influence a été d'autant plus facile, d'autant plus naturelle, que le respect pour sa qualité de saint, et presque de martyr, recommandait ses écrits au sacerdoce catholique, avide de trouver quelque part les connaissances logiques et dialectiques nécessaires à l'exposition et à la défense du dogme, et de puiser aux sources aristotéliciennes, auxquelles saint Augustin lui-même n'avait pas craint de recourir. Deux choses, cependant, empêchaient d'étudier Aristote dans les textes originaux : la difficulté où l'on était de se les procurer, et l'ignorance, presque universelle alors, de la langue grecque. Les écrits de Boèce étaient donc d'autant plus précieux, que seuls ils pouvaient fournir les renseignements désirés. Aussi en peut-on suivre la trace dans les siècles suivants, au moins jusqu'au XIIIe.

Boèce a aussi commenté la traduction faite par le rhéteur Victorinus de l'*Isagoge* de Porphyre, considéré alors comme une introduction à l'étude d'Aristote. Une circonstance particulière ajoute encore à l'importance de ce travail. On sait qu'une phrase de cet ouvrage devint, plusieurs siècles après, l'occasion de la querelle des réalistes et des nominaux, qui tentèrent, par des voies différentes, de donner une solution au problème qu'elle posait dans les termes suivants : « Si les genres et les espèces existent par eux-mêmes, ou seulement dans l'intelligence; et, dans le cas où ils existent par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels, s'ils existent séparés des objets sensibles, ou dans ces objets et en faisant partie. » Porphyre, à la suite de ce passage, reconnaît la difficulté, et se hâte de déclarer qu'il renonce, au moins pour le moment, à résoudre cette question. Mais le commentaire supplée à ce silence de l'auteur, et expose rapidement des considérations que nous allons analyser, comme le premier monument de la discussion à laquelle furent soumis les universaux.

« Nous concevons, dit Boèce (*In Porphyrium a Victorino translatum,* lib. I, sub fine), des choses qui existent réellement, et d'autres que nous formons par notre imagination, et qui n'ont point de réalité extérieure. A laquelle de ces deux classes doit-on rapporter les genres et les espèces? Si nous les rangeons dans la première, nous aurons à nous demander s'ils sont corporels ou incorporels, et s'ils sont incorporels, il faudra examiner si, comme Dieu et l'âme, ils sont en dehors des corps, ou si, comme la ligne, la surface, le nombre, ils leur sont inhérents. Or le genre est tout entier dans chacun de ces objets; il ne saurait donc être un, et, n'étant pas un, il n'est pas réel; car tout ce qui est réellement, est en tant qu'individuel; on peut en dire autant

des espèces. De là cette alternative : si le genre n'est pas un, mais multiple, il faut de nécessité qu'il se résolve dans un genre supérieur, et successivement de genre supérieur en genre supérieur, en remontant toujours sans limite et sans terme; si, au contraire, il est un, il ne saurait être commun à plusieurs; il n'est donc véritablement pas. Sous un autre point de vue, si le genre et l'espèce sont simplement un concept de l'intelligence, comme tout concept est ou l'affirmative ou la négative de l'état d'un sujet, d'un être qui est soumis à notre perception, tout concept sans un sujet est vain, le genre et l'espèce comme tous les autres. Mais si le genre et l'espèce viennent d'un concept fondé sur un sujet, de manière à le reproduire fidèlement, ils ne sont pas alors seulement dans l'intelligence, ils sont encore dans la réalité des choses. Il faut aussi chercher quelle est leur nature. Car si le genre, emprunté à l'objet, ne le reproduisait pas fidèlement, il semble qu'il faudrait abandonner la question, puisque nous n'aurions ici ni objet vrai, ni concept fidèle d'un objet. Cela serait juste, s'il n'était pas d'ailleurs inexact de dire que tout concept emprunté à un sujet, et qui ne le reproduit pas fidèlement, est faux en lui-même; car, sans nous arrêter aux conceptions fantastiques, incontestablement vraies en tant que conceptions, nous voyons que la ligne est inhérente au corps, et qu'elle n'en saurait être conçue séparée. C'est donc l'âme qui, par sa propre force, distingue entre ces éléments mêlés ensemble, et nous les présente sous une forme incorporelle, comme elle les voit elle-même. Les choses incorporelles, telles que celles que nous venons d'indiquer, possèdent diverses propriétés qui subsistent, même lorsqu'on les sépare des objets corporels auxquels elles sont inhérentes. Tels sont les genres et les espèces; ils sont donc dans les objets corporels, et aussitôt que l'âme les y trouve, elle en a le concept. Elle dégage du corps ce qui est de nature intellectuelle, pour en contempler la forme telle qu'elle est en elle-même; elle abstrait du corps ce qui est incorporel. La ligne que nous concevons est donc réelle, et, quoique nous la concevions hors du corps, elle ne peut pas s'en séparer. Cette opération accomplie par voie de division, d'abstraction, ne conduit pas à des résultats faux; car l'intelligence seule peut aborder véritablement les propriétés. Celles-ci sont donc dans les choses corporelles, dans les objets soumis à l'action des sens; mais elles sont conçues en dehors de ces objets, et c'est la seule manière dont leur nature et leurs propriétés puissent être comprises. Les genres et les espèces, en tant que concepts de l'intelligence, sont formés de la similitude des objets entre eux; par exemple l'homme, considéré dans les propriétés communes à tous les hommes, constitue l'espèce humaine, l'humanité, et, dans un degré supérieur de généralité, les ressemblances des espèces donnent le genre. Mais ces ressemblances que nous retrouvons dans les espèces et dans les genres, existent avant tout dans les individus; de sorte que, en réalité, les universaux sont dans les objets, tandis qu'en tant que conçus, ils en sont distincts et séparés. Ainsi donc le particulier et l'universel, l'espèce et le genre ont un seul et même sujet, et la différence consiste en ce que l'universel est pensé en dehors du sujet, le particulier senti dans le sujet même où il existe. »

Telles sont les considérations indiquées par Boèce sur les universaux. Nous n'en ferons point la critique, et nous ne tenterons pas de distinguer

les aperçus ingénieux des notions confuses qui s'y rencontrent. Le lecteur verra facilement que toutes les difficultés résultent de l'incertitude où l'on était encore, en partie, sur la véritable nature de l'idée abstraite. Il n'est pas sans intérêt de savoir qu'il a fallu à l'intelligence humaine plusieurs siècles de discussion pour en retrouver la connaissance précise. Boëce, à la suite du morceau que nous venons d'analyser, ajoute : « Platon pense que les universaux ne sont pas seulement conçus, mais qu'ils sont réellement, et qu'ils existent en dehors des objets. Aristote, au contraire, regarde les incorporels et les universaux comme conçus par l'intelligence, et comme existant dans les objets eux-mêmes. » Boëce, comme Porphyre, renonce à décider entre ces deux philosophes, la question lui paraissant trop difficile : *Altioris enim est philosophiæ*, dit-il.

Quoi qu'il en soit, ce morceau constate qu'à son point de départ, la querelle du réalisme et du nominalisme se présente sous deux faces principales : la face platonicienne et la face aristotélicienne. Non qu'elles s'opposent absolument l'une à l'autre : la doctrine platonicienne, il est vrai, caractérise, à l'exclusion de toute autre, une des formes du réalisme ; mais en dehors d'elle, dans le cercle même du péripatétisme renouvelé par la scolastique, il y eut des réalistes et des nominaux. Ce sont les arguments péripatéticiens pour et contre que Boëce vient de nous faire connaître. La lutte s'est continuée sous les mêmes influences ; toutefois la face platonicienne s'est montrée plus rarement, la face aristotélicienne a prédominé, et cette prédominance devait contribuer à la victoire du nominalisme. *Voyez* BURLEIGH.

Le livre qui fait le plus d'honneur à Boëce, et dont la forme élégante et le style varié le placent au rang des écrivains les plus distingués de Rome chrétienne, c'est le *Traité de la Consolation*, en cinq livres, qu'il écrivit dans sa captivité de Pavie. Cet opuscule, composé alternativement de vers et de prose, est l'expression d'une âme éclairée par une saine philosophie qui supporte ses maux avec patience, parce qu'elle a mis son espoir dans une Providence qui ne saurait la tromper. « Ce n'est pas en vain que nous espérons en Dieu, dit-il en terminant, ou que nous lui adressons nos prières ; quand elles partent d'un cœur droit, elles ne sauraient demeurer sans effet. Fuyez donc le vice, et cultivez la vertu ; qu'une juste espérance soutienne votre cœur, et que vos humbles prières s'élèvent jusqu'à l'Eternel ! Il faut marcher dans la voie droite, car vous êtes sous les yeux de celui aux regards duquel rien n'échappe. » Ce petit traité a été souvent réimprimé. La meilleure édition est celle de Leyde, *cum notis variorum*, in-8°, 1777. Il a été souvent traduit. La plus ancienne traduction française est attribuée à Jean de Meun, auteur du roman de *la Rose*, in-f°, Lyon, 1483. Elle passe pour la première traduction du latin en français. La meilleure et la plus complète édition des œuvres de Boëce est celle de Bâle, in-f°, 1570, donnée par H. Loritius Glareanus. Indépendamment des commentaires et des traductions que nous avons indiqués, on y trouve encore des traités d'*Arithmétique*, de *Musique* et de *Géométrie*. L'abbé Gervaise a publié en 1715 une *Histoire de Boëce*. H. B.

BOEHM ou **BOEHME** (Jacob), communément appelé le Philosophe teutonique, un des plus grands représentants du mysticisme

moderne et de cette science prétendue surnaturelle que les adeptes ont décorée du nom de philosophie. Il naquit, en 1575, dans le Vieux-Seidenbourg, village voisin de Gorlitz, dans la haute Lusace, d'une famille de pauvres paysans qui le laissa, jusqu'à l'âge de dix ans, privé de toute instruction et occupé à garder les bestiaux. Mais déjà alors, si l'on en croit les biographes, il se fit remarquer par une vive imagination, à laquelle se joignait la dévotion la plus exaltée. Après avoir été initié, dans l'école de son village, à quelques connaissances très-élémentaires, il fut mis en apprentissage chez un cordonnier de Gorlitz, et il exerça cette profession dans la même ville jusqu'à la fin de sa vie. Mais ce n'était là que le côté matériel de son existence; dans le monde spirituel, Boehm se voyait, par un effet de la grâce, élevé au comble de toutes les grandeurs. Les querelles religieuses, les subtilités théologiques de son temps, et plus tard l'influence de la philosophie de Paracelse, jointe à son exaltation naturelle, entraînèrent vers le mysticisme sa riche et profonde intelligence. Dès lors, prenant son amour de la méditation pour une vocation d'en haut, et les confuses lueurs de son génie pour une révélation surnaturelle, il ne douta pas qu'il n'eût reçu la mission de dévoiler aux hommes des mystères tout à fait inconnus avant lui, bien qu'ils soient exprimés sous une forme symbolique à chaque page de l'Écriture. Boehm nous raconte lui-même qu'avant de se décider à prendre la plume, il a été visité trois fois par la grâce, c'est-à-dire qu'il a eu trois visions séparées l'une de l'autre par de longs intervalles : la première vint le surprendre quand il voyageait en qualité de compagnon et n'avait pas encore atteint l'âge de dix-neuf ans. Elle laissa peu de traces dans son esprit, quoiqu'elle eût duré sept jours. La seconde lui fut accordée en 1600, au moment où il venait d'atteindre sa vingt-cinquième année. Il avait les yeux fixés sur un vase d'étain quand il éprouva tout à coup une vive impression, et au même instant il se sentit ravi dans le centre même de la nature invisible; sa vue intérieure s'éclaircit; il lui semblait qu'il lisait dans le cœur de chaque créature, et que l'essence de toutes choses était révélée à ses regards. Enfin, dix ans plus tard, il eut la dernière vision, et c'est afin d'en conserver le souvenir qu'il écrivit, sous l'influence même des impressions extraordinaires qui le dominaient, son premier ouvrage intitulé : *Aurora* ou l'*Aube naissante*. Ce livre avait déjà fait l'admiration de quelques enthousiastes, amis de l'auteur, quand il fut publié en 1612. Il fut moins goûté d'un certain Jean Richter, pasteur de Gorlitz, lequel, croyant la religion gravement compromise par cette production étrange, attira sur Boehm une petite persécution dont le seul résultat fut de l'entretenir dans son fanatisme et d'accroître son importance. Cependant, soit pour obéir à une défense de l'autorité, soit par l'effet d'une révolution tout à fait libre, Boehm garda le silence jusqu'en 1619. C'est alors seulement que parut son second ouvrage, la *Description des vrais principes de l'essence divine*, et tous les autres, à peu près au nombre de trente, suivirent sans interruption. Il n'y a que l'ignorance et la crédulité la plus aveugle qui aient pu prétendre que Boehm ne connaissait pas d'autre livre que la Bible; il suffit de jeter un coup d'œil sur ses écrits, même le premier, pour y reconnaître à chaque pas le langage et les idées de Paracelse. Il connaissait certainement les écrits de Wagenseil, théo-

sophe et alchimiste de son temps, et il vivait habituellement dans la société de trois médecins pénétrés du même esprit, Balthazar Walther, Cornelius Weissner et Tobias Rober. Ces trois enthousiastes, dont le premier avait voyagé en Orient pour y chercher la sagesse et la pierre philosophale, formèrent autour de notre cordonnier-prophète le noyau d'une secte nouvelle, qui ne tarda pas à compter dans son sein des hommes très-distingués par leur savoir ou par leur naissance. Boehm mourut en 1624, au retour d'un voyage à Dresde, où il avait défendu avec succès, devant une commission de théologiens, l'orthodoxie de ses principes.

Le but que poursuit Boehm dans tous ses écrits, ou plutôt le don qu'il croit avoir obtenu de la faveur divine, c'est la science universelle ou absolue, c'est la connaissance de tous les êtres dans leur essence la plus intime et dans la totalité de leurs rapports. Ce don surnaturel, il le communique à ses lecteurs comme il prétend l'avoir reçu, sans ordre, sans preuves, sans logique, dans un langage inculte, dont l'Apocalypse et l'alchimie font les principaux frais, entremêlé de déclamations fanatiques contre toutes les églises établies et traversé de loin comme par des éclairs de génie qui ouvrent à l'esprit des horizons sans fin. Il repousse les procédés ordinaires de la réflexion pour les autres comme pour lui-même, regardant la grâce, les inspirations du Saint-Esprit comme la source unique de toute vérité et de toute science. Son unique souci est de se mettre d'accord avec l'Ecriture; mais cela n'est pas difficile avec la méthode arbitraire des interprétations symboliques, qui fait sortir des livres saints tout ce qu'on est résolu d'y trouver. Cependant, une fois qu'on a traversé cette grossière enveloppe du mysticisme, on aperçoit dans les ouvrages de Boehm un vaste système de métaphysique dont un panthéisme effréné fait le fond, et qui, par sa construction intérieure, par sa prétention à réunir dans son sein l'universalité des connaissances humaines, ne ressemble pas mal à quelques-unes des doctrines philosophiques de l'Allemagne contemporaine. Nous allons maintenant faire connaître ce système dans ses résultats ses plus essentiels et dans un ordre approprié à sa nature.

Dieu est à la fois le principe, la substance et la fin de toutes choses. En créant le monde, il n'a fait autre chose que s'engendrer lui-même, que sortir des ténèbres pour se produire à la lumière, que secouer l'indifférence d'une éternité immobile pour donner carrière à son activité, à son intelligence infinie, et ouvrir en lui toutes les sources de la vie. Il est donc indispensable, pour bien le connaître, de le considérer sous un double aspect : tel qu'il est en lui-même, caché dans les profondeurs de sa propre essence; et tel qu'il se montre dans la nature ou dans la création.

Dieu, considéré en lui-même en dehors ou au-dessus de la nature, est un mystère impénétrable à toutes nos facultés, qui ne peut être défini par aucune qualité ni par aucun attribut. Il n'est ni bon ni méchant, il n'a ni volonté ni désir, ni joie ni douleur, ni haine ni amour. Le bien et le mal, les ténèbres et la lumière sont confondus dans son sein; il est tout, et en même temps il n'est rien. Il est tout; car il est l'origine et le principe des choses, dont l'essence se confond avec son essence. Il n'est rien; car la matière n'existe pas encore, c'est-à-dire

qu'il y a absence de vie, de forme, de qualité, de tout ce qui lui donne de la réalité à nos yeux (*de Signatura rerum*, lib. III, c. 2). C'est cet être sans conscience et sans personnalité, comme nous dirions aujourd'hui, ou, comme dit Boehm, cet abîme sans commencement ni fin, où règnent la nuit, la paix et le silence, qui occupe le rang de Dieu le Père. Dieu le Fils, c'est la lumière qui luit dans les ténèbres; c'est la volonté divine qui d'indifférente qu'elle était a un objet, mais un objet éternel et infini. Or, l'objet de la volonté divine, c'est cette volonté elle-même se réfléchissant dans son propre sein, ou se reproduisant à sa ressemblance, c'est-à-dire se connaissant par le Verbe, par l'éternelle sagesse. Enfin l'expansion, la manifestation continue de la lumière, l'expression de la sagesse par la volonté, ou, si je puis m'exprimer ainsi, l'exercice même des facultés divines, c'est le Saint-Esprit, dont on a raison de dire qu'il procède à la fois du Père et du Fils. Pour mieux nous faire comprendre cette explication du dogme de la Trinité, Boehm nous engage (*Description des trois principes*, liv. VII, c. 25) à jeter un coup d'œil sur notre propre nature. « Prends une comparaison en toi-même. Ton âme te donne en toi : 1° l'esprit par où tu penses; cela signifie Dieu le Père : 2° la lumière qui brille dans ton âme, afin que tu puisses connaître ta puissance et te conduire; cela signifie Dieu le Fils : 3° la base affective qui est la puissance de la lumière, l'expansion de la lumière par laquelle tu régis le corps; cela signifie Dieu l'Esprit-Saint. » Tel est Dieu considéré en lui-même et dans la sainte Trinité, c'est-à-dire dans la totalité infinie de ses perfections, dans la plénitude de son existence et de son amour. Voyons maintenant ce qu'il devient dans la nature.

Selon Jacob Boehm, il y a deux natures, qu'il faut se garder de confondre, quoique toutes deux sortent de la même source : l'une est éternelle, invisible, directement émanée de Dieu, formée par la réunion de toutes les essences qui entrent dans la composition des choses et qui, par la diversité de leurs rapports, donnent naissance à la diversité des êtres : véritable intermédiaire entre Dieu et la création, espèce de démiourgos, d'artisan invisible mis au service de l'éternelle sagesse; ce que, dans la langue de Spinoza, on appellerait la *nature naturante*. L'autre, c'est la nature visible et créée, l'univers proprement dit.

Voici comment du sein de l'unité divine sortent toutes les essences, toutes les qualités fondamentales ou, comme nous dirions aujourd'hui, toutes les forces dont l'ensemble constitue la nature éternelle. Elles existent d'abord confondues et identifiées dans l'essence suprême, c'est-à-dire dans la volonté ou dans la puissance divine, que Boehm nous représente comme Dieu le Père. Mais la volonté divine se regardant à la lumière de l'éternelle sagesse, et se voyant dans sa perfection infinie, conçoit par elle un amour, ou plutôt un désir irrésistible, par l'effet duquel elle se trouve en quelque sorte divisée en deux et mise en opposition avec elle-même. Or ce qu'il y a de plus parfait, c'est la lumière, et ce qui est en opposition avec la lumière, ce sont les ténèbres. Ces deux principes, ou plutôt ces deux aspects de la nature divine, se divisent à leur tour, et ainsi se distinguent, les unes des autres, les sept essences, ou, comme les appelle saint Martin, les *Sources-Esprits* qui constituent le fonds commun de l'autre existence finie et de l'univers tout entier.

La première de ces essences, c'est le désir, qui engendre successivement l'âpre, le dur, le froid, l'astringent, en un mot tout ce qui résiste. C'est le désir qui a présidé à la formation des choses et les a fait passer du néant à l'existence.

La seconde c'est le mouvement ou l'expansion dont résulte la douceur, la force qui a pour attribut de séparer, de diviser, de multiplier, comme le désir de condenser et de réunir. C'est par cette seconde puissance que tous les éléments sont sortis du *mysterium magnum*, c'est-à-dire du chaos.

La troisième est celle qui donne un but et une direction à l'expansion. Dans le monde physique elle se produit sous la forme de l'amertume; dans le monde moral elle engendre à la fois la sensibilité et la volonté naturelle, c'est-à-dire les instincts, les passions et la vie des sens. Ces trois premières qualités ou essences sont le fondement de ce que Boehm appelle la *colère;* car, lorsqu'elles ne sont pas tempérées par les qualités suivantes, elles n'engendrent que le mal : elles donnent naissance à la mort, à l'enfer et à l'éternelle damnation (*Aurora*, c. 23, § 23).

La quatrième, c'est le *feu spirituel* au sein duquel doit se montrer la lumière; c'est l'effort, l'énergie qui résulte des trois qualités précédentes, l'énergie de la volonté instinctive et de la vie elle-même. Joignez-y la lumière, c'est-à-dire la sagesse, ce sera l'amour; mais qu'on la laisse abandonnée à elle-même, elle ne sera qu'un instrument de destruction, un feu dévorant, le *feu de la colère.*

La cinquième qualité ou essence, c'est la lumière qui change en amour le feu de la colère, la lumière éternelle qui n'a pas eu de commencement et qui n'aura pas de fin, celle qu'on appelle le Fils de Dieu (*ubi supra*, § 34-40).

La sixième, c'est le son ou la sonoréité, c'est-à-dire l'entendement, l'intelligence finie, qui est comme un écho, un retentissement de la sagesse éternelle et la parole par laquelle elle se révèle dans la nature.

Enfin la septième émane du Saint-Esprit comme les deux précédentes émanent du Fils. Elle est représentée, tantôt comme la forme, comme la figure qui donne à l'existence son dernier caractère (*ubi supra*, c. 43), tantôt comme l'Etre lui-même, comme la substance au sein de laquelle se combinent entre elles toutes les autres essences; car de même qu'elles sont sorties de l'unité, elles doivent y rentrer et former dans leur ensemble un seul principe que Boehm, dans son langage alchimique emprunté de Paracelse, appelle souvent du nom de *teinture* (Voyez *Aurora*, c. 23. — *Clef et explication de plusieurs points*, n°s 25-73). Aussi a-t-il soin de nous dire que la destruction de ces sept qualités ou productions premières, quoique nécessaire pour donner aux hommes une idée de la nature éternelle, est en elle-même sans réalité. « De ces sept productions aucune n'est la première et aucune n'est la seconde, la troisième ou la dernière; mais elles sont toutes sept chacune la première, la seconde, la troisième, la quatrième et la dernière. Cependant je suis obligé de les placer l'une après l'autre, selon le mode et le langage *créaturel*, autrement tu ne pourrais me comprendre; car la Divinité est comme une roue, formée de sept roues l'une dans l'autre, où l'on ne voit ni commencement ni fin. » (*Aurora*, c. 23, § 18.)

Au-dessous de la nature éternelle, nous rencontrons la nature visible,

ou, comme dirait encore Spinoza, la *nature naturée*, qui est une émanation et une image de la première. Tout ce que contient celle-ci dans les conditions de l'éternité, l'autre nous le présente sous une forme *créaturelle*, c'est-à-dire que dans son sein les essences se traduisent en existences et les idées en phénomènes. Les corps qui nous environnent, les éléments et les étoiles, ne sont qu'un *écoulement*, une effluve, une révélation du monde spirituel, et, malgré leur diversité apparente, ils sont tous sortis du même principe, tous ils participent de la même substance. « Si tu vois une étoile, un animal, une plante ou toute autre créature, garde-toi de penser que le créateur de ces choses habite bien loin, au-dessus des étoiles. Il est dans la créature même. Quand tu regardes la profondeur, et les étoiles, et la terre, alors tu vois ton Dieu, et toi-même tu as en lui l'être et la vie. » (*Aurora*, c. 23, § 3, 4, 6.) Il ne faut dont point prendre à la lettre le dogme de la création *ex nihilo;* mais ce néant, ce rien dont on nous apprend que Dieu a tiré tous les êtres, ce n'est pas autre chose que sa propre substance avant d'avoir revêtu aucune forme. Aux yeux de Boehm la nature est le corps de Dieu, un corps qu'il a tiré de lui-même et dont les éléments, les diverses parties ont d'autant plus de durée et de perfection qu'elles sont plus rapprochées de leur centre commun, c'est-à-dire de l'unité. Au contraire, plus elles s'éloignent de ce centre, plus elles sont grossières et fugitives (*Signatura rerum*, c. 6, § 8).

Si Dieu est la substance commune de tout ce qui existe, il est aussi la substance, ou du moins le principe du mal, et le mal, le démon, l'enfer, sont en lui comme le reste. Boehm ne recule pas devant cette monstrueuse conséquence. « Il est Dieu, dit-il en parlant du premier être, il est le ciel, il est l'enfer, il est le monde (2e *Apologie contre Tilken*, n° 140). Le vrai ciel où Dieu demeure est partout, en tout lieu, ainsi qu'au milieu de la terre. Il comprend l'enfer où le démon demeure et il n'y a rien hors de Dieu. » (*Descript. des trois principes*, c. 7, § 21.) En effet, nous avons déjà vu précédemment comment le souverain Etre, épris d'amour pour sa propre perfection, se met en opposition avec lui-même: on le conçoit sous deux aspects dont l'un représente la lumière et l'autre les ténèbres. Eh bien, les ténèbres ne sont pas autre chose que le mal, sans lequel il serait impossible, même à l'intelligence divine, de dire, de concevoir et d'aimer le bien. Cependant, il ne faudrait pas seulement regarder le mal comme une pure négation, à savoir, l'absence du bien et de la perfection absolue; il forme aussi une puissance positive, il est la force, l'énergie, la volonté et le désir séparés de la sagesse, il est ce feu de la colère dont nous avons parlé un peu plus haut; il est aussi l'enfer : car il n'existe point d'angoisse comparable à celle de ce désir séparé de son objet et brûlant dans les ténèbres (*Signatura rerum*, c. 16, § 26).

La nécessité du mal est plus évidente encore dans la nature; car le désir, les obstacles et la souffrance sont les conditions mêmes des biens qui nous arrivent, tant dans l'ordre moral que dans l'ordre physique. S'il n'existait, dit Boehm, aucune contradiction dans la vie, il n'y aurait pas de sensibilité, pas de volonté, pas d'activité, pas d'entendement, pas de science; car une chose qui ne rencontre pas de résistance capable de la provoquer au mouvement, demeure immobile (*Contem-*

plation divine, liv. I, c. 9.) Si la vie naturelle ne rencontrait pas de contradiction, elle ne s'informerait jamais du principe dont elle est sortie et, de cette manière, le Dieu caché demeurerait inconnu à la vie naturelle (*ubi supra*). On démontre par un raisonnement semblable que sans la douleur nous ne connaîtrions pas la joie, que la jouissance sort toujours des angoisses et des ténèbres du désir. Aussi Boehm, dans son langage inculte, mais plein d'imagination, a-t-il appelé le démon, c'est-à-dire le mal personnifié, le cuisinier de la nature; car, dit-il en continuant la métaphore, sans les aromates, tout ne serait qu'une fade bouillie (*Mysterium magnum*, c. 18).

Avec les éléments que nous possédons déjà, il serait facile de deviner le rang que ce système donne à la nature humaine. L'homme nous offre en lui une image et un résumé de toutes choses; car il appartient à la fois aux trois sphères de l'existence que nous venons de parcourir. Il tient à Dieu par son âme, dont le principe se confond avec l'essence divine; c'est la lumière divine qui fait le fond de notre intelligence, et c'est Dieu lui-même qui est notre vie et notre savoir. L'esprit qui est en nous est celui-là même qui a assisté à la création; il a tout vu et il voit tout à la lumière suprême (*Description des trois principes*, c. 7, § 6). Par l'essence de son corps, l'homme tient à la nature éternelle, source et siége de toutes les essences. Enfin, par son corps proprement dit, il appartient à la nature visible. Ainsi s'explique la faculté que nous avons de connaître Dieu et l'univers tout entier. Car, dit-il (*ubi supra*), « lorsqu'on parle du ciel et de la génération des éléments, on ne parle point de choses éloignées, ni qui soient à distance de nous; mais nous parlons de choses qui sont arrivées dans notre corps et dans notre âme, et rien n'est plus près de nous que cette génération au sein de laquelle nous avons la vie et le mouvement, comme dans notre mère. »

Avec une pareille métaphysique, toute morale devient un non-sens. Cependant Boehm en a une sur laquelle nous n'insisterons pas, car elle est commune à tous les mystiques : ne s'attacher à rien dans ce monde, ne penser ni au jour ni au lendemain, se dépouiller de la volonté et du sentiment de son existence personnelle, s'abîmer dans la grâce, et hâter par la contemplation et par la prière l'instant où l'âme doit se réunir à Dieu, en un mot, s'efforcer de ne pas être, tel est, selon lui, le but suprême de la vie.

Ce système est le fruit des idées protestantes sur la grâce, mêlées à l'alchimie et à certains principes cabalistiques très-répandus au XVIe siècle. Ce que nous ne comprenons pas, c'est que des hommes qui se croient des chrétiens orthodoxes, aient partagé cet engouement, ce respect presque religieux pour ce chaos informe, où le panthéisme coule à pleins bords. *Voyez* PANTHÉISME.

Les œuvres de J. Boehm, toutes écrites en allemand, ont été réimprimées plusieurs fois. Il en a paru à Amsterdam quatre éditions : la première, chez Henri Betcke, in-4°, 1675; la seconde, beaucoup plus complète, a été publiée par Gichtel, un sectateur de Boehm, en 10 vol. in-8°, 1682; la troisième, 2 vol. in-4°, a paru en 1730, sous le titre de *Theologia revelata*; enfin la quatrième, en 6 vol. in-8°, est de la même année. Tout récemment, en 1831, un autre sectateur de Boehm, Schiebler, a commencé, à Leipzig, la publication d'une nouvelle édition

des *Œuvres complètes de Jacob Boehm*, in-8°; mais il n'y a que le premier volume qui ait paru. — Les œuvres de Boehm ont été traduites en anglais par Guillaume Law, 4 vol. in-4°, Londres, 1765, et 5 vol. in-4°, 1772. Saint-Martin a traduit en français les trois ouvrages suivants : 1° l'*Aurore naissante*, 2 vol. in-8°, Paris, an VIII ; 2° *Les trois Principes de l'essence divine*, 2 vol. in-8°, Paris, an X ; 3° *le Chemin pour aller à Christ*, 1 vol. in-12, Paris, 1822. On avait commencé, en 1684, une traduction italienne qui n'a pas eu de suite. — Il existe aussi, sur Jacob Boehm, plusieurs écrits biographiques, apologétiques et critiques dont voici les principaux : *Histoire de Jacob Boehm*, ou *Description des événements les plus importants*, etc., in-8°, Hamb., 1608, et dans le premier volume de l'édition de 1682 (all.).—Joh. Ad. Calo, *Disputatio sistens historiam Jac. Boehmii*, in-4°, Wittemberg, 1707 et 1715.—Just Wessel Raupaeus, *Dissertatio de Jac. Boehmio*, in-4°, Soest, 1714.—Ad. Sig. Bürger, *Disputatio de sutoribus fanaticis*, in-4°, Leipzig, 1730.—*Jacob Boehm, Essai biographique*, in-8°, Dresde, 1802 (all.).—*Introduction à la connaissance véritable et fondamentale du grand mystère de la Béatitude*, etc., 1 vol. in-8°, Amsterdam, 1718 (all.).—De la Motte Fouqué, *Essai biographique sur J. Boehm*, 1 vol. in-8°, Greiz, 1831.—Henrici Mori *Philosophiæ teutonicæ censura*, dans le tome Ier de ses œuvres, Londres, 1679, p. 529.

BOEHME (Christian-Frédéric), théologien-philosophe, né en 1766, à Risenberg, professeur au gymnase d'Altenberg, pasteur et inspecteur à Luckau, enfin docteur en théologie et membre du consistoire. Il appartient à l'école de Kant, dont il a défendu les doctrines contre l'idéalisme de Fichte. Voici les titres de ses ouvrages philosophiques : *De la Possibilité des jugements synthétiques à priori*, in-8°, Altenb., 1801 ;—*Commentaire sur et contre le premier principe de la science d'après Fichte, suivi d'un Epilogue sur le système idéaliste de Fichte*, in-8°, ib., 1802 ; —*Eclaircissement et solution de cette question : Qu'est-ce que la vérité?* in-8°, ib., 1804. A ces trois ouvrages, écrits en allemand, il faut ajouter celui-ci, qui s'est publié en latin : *De Miraculis Enchiridion*, 1805. —Les écrits suivants appartiennent à la fois à la philosophie et à la théologie : *La Cause du supernaturalisme rationnel*, in-8°, Neust. s. l'O., 1823. — *De la moralité du Mensonge, dans le cas de nécessité.*

BOËTHIUS (Daniel), philosophe suédois, attaché à la doctrine de Kant qu'il enseignait à la philosophie d'Upsal pendant les premières années de ce siècle. Mais, comme écrivain, il s'est appliqué principalement à l'histoire de la philosophie, qui lui doit les ouvrages suivants : *Diss. de philosophiæ nomine apud veteres Romanos invisio*, in-4°, Upsal, 1790; —*Diss. de idea historiæ philosophiæ rite formanda*, in-4°, ib., 1800;—*Diss. de præcipuis philosophiæ epochis*, in-4°, Londres, 1800 ;—*de Philosophia Socratis*, in-4°, Upsal, 1788.

BOÉTHUS. Ce nom, qu'il ne faut pas confondre avec celui de Boëthius, appartient à la fois à quatre philosophes de l'antiquité : le premier est un stoïcien dont le souvenir nous a été transmis par Cicéron et par Diogène Laërce. Il n'admettait pas, avec les autres philosophes de

son école, que le monde fût un animal, et, au lieu de deux motifs de nos jugements, il en reconnaissait quatre, à savoir : l'esprit, la sensation, l'appétit et l'anticipation. Le second est un péripatéticien, disciple d'Andronicus de Rhodes et originaire de Sidon. Strabon, son condisciple, le cite (liv. XVI) au nombre des philosophes les plus distingués de son temps, ce qui veut dire, sans doute, de son école, et Simplicius ne craint pas de lui donner l'épithète d'admirable. Ses travaux, aujourd'hui perdus pour nous, paraissent avoir été connus jusqu'au VIe siècle, car ils sont cités, à cette époque, par Ammonius (*in Categ.*, f° 5, a), et David l'Arménien. Ils consistaient en un commentaire sur les *Catégories* d'Aristote et un ouvrage original, destiné à soutenir la théorie du relatif selon Aristote, contre la doctrine stoïcienne. Le troisième philosophe du nom de Boéthus est un autre péripatéticien, Flavius Boéthus, de Ptolémaïs, disciple d'Alexandre de Damas et contemporain de Galien. Enfin, le quatrième, est un épicurien et un géomètre cité par Plutarque, qui en a fait un des interlocuteurs de son *Dialogue sur l'oracle de la Pythie.*

BOLINGBROCKE (Henri SAINT-JEAN, vicomte) fut un des hommes les plus célèbres et les plus influents du XVIIIe siècle. Il naquit en 1672 à Battersea, près Londres, d'une famille ancienne et considérée. Doué des qualités les plus heureuses, d'un esprit prompt et facile, d'une imagination vive et féconde, d'une certaine grâce mêlée de fermeté qui savait séduire et subjuguer tout à la fois, il ne résista pas à l'ivresse de ses premiers succès, et sa jeunesse se passa dans tous les genres de déréglements. Il venait d'atteindre sa vingt-troisième année quand son père, espérant le ramener à une vie plus sage, obtint de lui qu'il se mariât à une femme non moins distinguée par ses qualités personnelles que par sa fortune et par sa naissance; mais le remède fut impuissant, et les jeunes époux ne tardèrent pas à se séparer pour toujours. La politique eut un résultat plus heureux que le mariage. Entré à la Chambre des communes peu de temps après cette rupture, Bolingbrocke y développa tous les talents qu'il avait reçus de la nature; son éloquence, la solidité de son jugement, la profondeur de son coup d'œil en firent tout d'abord un personnage politique de la plus haute importance. Il s'engagea dans le parti des torys et fut successivement secrétaire d'Etat au département de la Guerre, puis ministre des Affaires étrangères. C'est en cette qualité qu'au milieu des plus graves obstacles, et malgré tous les partis déchaînés contre lui, il amena la conclusion de la paix d'Utrecht. Mais après la mort de la reine Anne, tout changea de face; les whigs furent les maîtres, et Bolingbrocke, sur le point d'être mis en accusation pour crime de haute trahison, se réfugia en France, où il accepta, près du prétendant Jacques III, les fonctions de ministre. Toute espérance étant ruinée aussi de ce côté, et se voyant abandonné par le prétendant lui-même, Bolingbrocke sollicita de Georges Ier la permission de retourner en Angleterre. Il l'obtint, après bien des difficultés, en 1723; mais la carrière des affaires lui resta fermée. Bolingbrocke tourna alors son activité vers l'étude et vers la presse, où il fit une vive opposition au gouvernement. Huit ans s'écoulèrent ainsi lorsque, après un second voyage en France, il prit le parti de vivre entièrement dans la retraite entre

Swift et Pope, ses deux amis. Il mourut en 1751, laissant un assez grand nombre de manuscrits qui furent publiés deux ans plus tard par le poëte David Mallet.

Bolingbrocke, comme on vient de le voir par ce rapide résumé des événements de sa vie, fut principalement un publiciste et un homme d'Etat. Cependant, durant les années qu'il passa dans la retraite, il s'occupa aussi de philosophie. Il embrassa avec chaleur les opinions de son siècle. Dans un de ces écrits posthumes dont nous venons de parler, examinant la nature, les limites et les procédés de l'intelligence, il se déclare hautement pour le système de la sensation, tel que Locke l'avait conçu, et pour l'emploi exclusif de la méthode expérimentale. Tous les systèmes qui se sont succédé depuis Platon jusqu'à Berkeley lui paraissent de pures chimères, des rêveries plus ou moins poétiques qu'on a décorées mal à propos du nom de philosophie, et qui pourraient être supprimées sans aucun préjudice pour la science. Il pense que le corps fait partie de l'homme, aussi bien et au même titre que l'esprit; que ce dernier n'est pas l'objet d'une science distincte, mais qu'il est, comme le premier, du ressort de la physique ou de l'histoire naturelle. Pour les connaître, l'un et l'autre, il n'est pas d'autre moyen que d'observer scrupuleusement tous les faits qui se passent en nous depuis l'instant de la naissance jusqu'à celui de la mort. Viser plus haut, c'est de la folie; et les métaphysiciens proprement dits lui semblent, comme à Buchanan, des hommes qui prennent la raison elle-même pour complice de leur délire : *Gens ratione furens.*

Cependant, par une inconséquence dont il n'offre pas le seul exemple, Bolingbrocke ne refuse pas à l'homme la connaissance de Dieu; mais c'est uniquement par l'expérience et par l'analogie qu'il prétend démontrer son existence. Quelque chose existe maintenant; donc il a toujours existé quelque chose; car le non-être n'a pas pu devenir la cause de l'être, et une série de causes à l'infini est chose tout à fait inconcevable. Ce n'est pas encore tout : parmi les phénomènes de la nature nous rencontrons l'intelligence; or, l'intelligence ne peut pas avoir été produite par un être qui serait lui-même privé de cette faculté; donc la première cause des êtres est une cause intelligente. De là résulte que nier l'existence de Dieu, c'est se mettre dans la nécessité logique de nier sa propre existence. Mais les convictions religieuses de Bolingbrocke ne vont pas plus loin. Il s'arrête au déisme, à un déisme inconséquent, et traite les religions révélées à la façon de ceux qu'on appelait alors les *philosophes*. Toute autorité en matière de croyance est illégitime à ses yeux, et il n'admet l'intervention du témoignage humain que pour les faits de l'ordre naturel et historique. Un tel homme devait beaucoup plaire à Voltaire, qui en parle, en effet, avec la plus haute admiration dans la plupart de ses ouvrages philosophiques.

Tous les écrits de Bolingbrocke qui intéressent la philosophie portent le titre d'*Essais* et remplissent à peu près le troisième et le quatrième volume de ses *Œuvres complètes*, publiées après sa mort par Mallet (5 vol. in-4°, Londres, 1753-1754), et condamnées par le grand jury de Westminster comme hostiles à la religion, aux bonnes mœurs, à l'Etat et à la tranquillité publique.

BONALD (Louis-Gabriel-Ambroise, vicomte de), né en 1753 à Monna, près Milhau, département de l'Aveyron, émigra en 1791. Après s'être montré peu de temps à l'armée de Condé, il se retira à Heidelberg, et bientôt après à Constance. La tranquillité rétablie en France, et consolidée par le sacre de Napoléon, le décida à rentrer dans sa patrie, où sa réputation littéraire et l'influence de ses amis le firent nommer conseiller titulaire de l'Université. En 1815, la Restauration lui fournit l'occasion de jouer le rôle politique auquel semblait l'appeler la nature de ses écrits. Député de 1815 à 1822, pair de France de 1822 à 1830, il refusa de prêter serment au gouvernement établi par la révolution. Il est mort en 1840, le 23 novembre, dans le lieu de sa naissance, où il s'était retiré.

La plupart des ouvrages de M. de Bonald ont pour but la solution de questions sociales : l'*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, la *Législation primitive*, le traité *du Divorce* sont les écrits d'un publiciste, plus encore que ceux d'un philosophe. Cependant l'auteur a éprouvé le besoin de rattacher à des principes abstraits le système politique, partout le même, qu'il a développé; il a cherché la justification de ses vues dans une philosophie qui lui est propre.

La philosophie de M. de Bonald repose en grande partie sur un principe énoncé, sinon tout à fait sans preuves, du moins sans les développements analytiques propres à le mettre en pleine lumière, à savoir, que *l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée*. Nous ne nous arrêterons qu'un moment pour faire remarquer l'obscurité de la première partie de cet axiome : *L'homme pense sa parole*. La pensée, d'après l'auteur, ne se manifestant, chez l'homme individuel, et pour lui-même, qu'à l'instant où la parole se prononce dans son esprit, tout acte antécédent reste insaisissable, et les expressions que nous venons de citer, alléguant une opération inobservable dans les données mêmes du système, ne présentent dans le fait aucun sens.

Nous sommes loin assurément de méconnaître ce qu'il y a de vrai dans la théorie de M. de Bonald; mais, comme il n'arrive que trop souvent, la considération exclusive d'une idée juste, peut-être le désir secret de donner à cette idée une portée sociale, en a altéré l'exactitude. Il n'est personne qui méconnaisse le rapport étroit qui unit la pensée à la parole. Les philosophes les plus spiritualistes, Leibnitz, par exemple, aussi bien que ceux qui ont tout rapporté à la sensation, comme Condillac, ont unanimement reconnu que le langage exerce la plus grande influence sur la pensée. Nul doute que, par sa clarté et sa précision, une langue ne puisse être, plus qu'une autre, favorable au développement de l'intelligence; nul doute que, dans le travail individuel de la pensée, les mots qui nous la figurent et nous la présentent, n'en soient les corrélatifs, et ne contribuent à l'éclairer ou à la modifier. Mais, partir de ces faits pour établir, entre la parole et la pensée, une dépendance tellement rigoureuse que, l'homme ne voie jamais de sa pensée, que ce qui est contenu dans sa parole; que celle-ci circonscrive les données pures de l'intelligence de manière à les empêcher, dans tous les cas, de franchir ce cercle étroit, c'est faire sortir d'un fait, vrai en lui-même, des conséquences forcées et inacceptables.

Et d'abord la conscience de notre existence propre, qui seule rend

possibles nos autres connaissances, précède incontestablement en nous la présence de toute espèce de signes. A cette raison décisive peuvent se joindre d'autres considérations qui démontrent la même vérité : il est certain, par exemple, que la pensée se prête à un nombre beaucoup plus considérable de nuances, que la parole n'en saurait exprimer. De là le travail de l'écrivain qui essaye, en quelque sorte, les mots à ses idées, rejette l'un, adopte l'autre, crée une expression nouvelle, ou modifie l'expression déjà connue par la place qu'il lui donne, par les expressions secondaires dont il l'entoure. Pour que cette opération puisse avoir lieu, il faut qu'il conçoive, chacun à part, la pensée et le mot dont il veut la revêtir ; il faut qu'il lui soit possible d'apercevoir l'idée en elle-même, d'en sentir toutes les nuances, pour constater ensuite par comparaison que le mot choisi les exprime fidèlement, ou se décider à en chercher un autre. Sans doute la pensée ne resterait pas longtemps dans l'intelligence à cet état purement abstrait : fatigués d'une contemplation difficile, nous la laisserions s'évanouir, et nous avons besoin que le langage vienne à notre secours ; mais la psychologie constate facilement la mesure d'indépendance qui appartient à l'esprit sous ce rapport, indépendance qui s'accroît de plus en plus, selon le degré de culture et la puissance d'abstraction qu'il acquiert par l'exercice.

On voit dès l'abord le parti que M. de Bonald, défenseur des gouvernements traditionnels et absolus, dut tirer de cette théorie pour appuyer ses vues sociales. Si, en effet, l'homme n'a dans sa pensée que ce que sa parole lui révèle, il est enfermé sans retour dans les conditions de la langue qu'il parle : il ne saurait concevoir autre chose que les idées transmises, que les formes politiques, les maximes religieuses, morales, déjà en vigueur. Cependant il nous semble résulter de cette doctrine une conséquence que M. de Bonald aurait désavouée, nous n'en doutons pas, car elle est en contradiction avec le désir de donner une base immuable aux institutions sociales. L'homme n'aspire pas à la connaissance d'une vérité relative ; il tend à la vérité elle-même, à la vérité en soi. Le christianisme (*Jean*, c. 14, ✝ 16) et la philosophie sont d'accord sur ce point. Or la vérité, avec son caractère éternel, ne saurait dépendre de certaines conditions finies, changeantes, relatives du langage. Son siége est l'intelligence et la pensée. C'est là, dans le silence des sens et de leurs images, que nous devons la chercher. La parole n'est donc, et ne doit être que son instrument ; et si la puissance traditionnelle des langues est assez grande pour agir sur notre intelligence, malgré sa liberté et sa spontanéité, nous ne devons pas oublier que l'effort de l'esprit humain tend chaque jour à nous affranchir de plus en plus des liens de cette autorité contestable. L'influence exclusive du langage, telle que l'entend M. de Bonald, ne saurait donc produire qu'une vérité restreinte et relative, bonne peut-être pour garantir la stabilité d'un ordre social déterminé, et assurer la sécurité des classes qui le constituent ce qu'il est ; mais elle détournerait certainement l'homme et la société du terme qui leur est assigné : la possession de la vérité considérée en elle-même, et placée à ce titre au delà des conditions et des formes qui servent à l'exprimer et à la faire connaître. On pourrait répondre, sans doute, pour justifier M. de Bonald, que ce sont surtout les lois générales abs-

traites du langage, sa connexion étroite et nécessaire avec les formes de l'intelligence, qui constituent le point de départ des considérations qu'il a développés; et que, de ce point de vue, l'influence de la langue sur l'intelligence est incontestable, puisque c'est l'intelligence elle-même qui se traduit sous ces formes. Tout en admettant, en partie, cette rectification, nous répondrons à notre tour que les lois de la pensée préexistent à celles du langage, qu'elles en sont la raison et les produisent, loin de les subir, et que, vouloir qu'il en soit autrement, c'est nier la puissance spontanée de l'esprit; c'est, sans descendre, il est vrai, jusqu'au sensualisme, compromettre cependant, en les soumettant à des conditions extérieures, son activité et son indépendance. On serait disposé à croire que telle fut en réalité la pensée de M. de Bonald, lorsqu'on examine la définition qu'il a donnée de l'homme d'après Proclus, mais en l'altérant : « L'homme, dit-il, est une intelligence *servie* par des organes; l'activité de l'âme nous paraît plus précisément réservée dans les paroles du philosophe grec : *Anima utens corpore* (ψυχὴ σώματι χρωμένη). » Quoi qu'il en soit, nous regardons plutôt la conséquence que nous venons de signaler, comme une tendance indéterminée du système de l'auteur, que comme une conséquence avouée et réfléchie.

M. de Bonald a encore affaibli la part de vérité que renferme sa théorie de la parole, en considérant le langage comme un don spécial de Dieu, comme une faveur miraculeuse de sa toute-puissance. Sans doute il est impossible de croire, comme quelques philosophes l'ont soutenu, que l'homme a inventé le langage, si l'on entend par le mot *inventer* un acte fortuit, un effort de génie, tels que ceux qui ont conduit à découvrir l'imprimerie, ou la force de la vapeur. Non, l'homme n'a pas inventé le langage de cette manière. Mais il n'est pas plus juste de considérer le don du langage comme distinct de celui auquel nous devons nos autres facultés, comme ajouté, en quelque sorte, par surcroît à l'organisation déjà complète de la créature. Dieu a créé l'homme pensant et sociable, il lui a donné dans la parole un moyen de se rendre compte à lui-même de ses propres pensées et de les communiquer aux autres; l'action de cette faculté, que nous étudions dans le développement régulier des langues considérées soit dans leur unité, soit dans leur variété, porte en elle tous les caractères d'une loi providentielle, et n'a pas besoin, pour qu'on en apprécie l'importance, de se produire sous la forme d'un miracle, lorsque son universalité, sa régularité s'opposent à ce qu'on la considère comme un fait surnaturel, analogue à ceux qui se sont particulièrement accomplis dans le cercle de la mission du christianisme.

Nous ne soumettrons qu'à une critique sommaire quelques autres parties de la philosophie de M. de Bonald, où, par un abus des expressions *parole, penser sa parole, parler sa pensée,* il semble réduire à de véritables jeux de mots la solution de plusieurs problèmes importants. De ce que le mot *verbe* signifie en latin *parole,* et qu'il a servi à traduire le mot λόγος de l'Evangile de saint Jean, il ne suit pas que, de traduction en traduction, on puisse, sans confusion, établir, entre la parole humaine et l'essence divine, des similitudes qui ne sauraient exister entre des êtres si différents. Nous ne saurions admettre la légitimité de ces rapprochements, purement apparents, pas plus que l'introduction, dans

la métaphysique et la théologie, de la langue de sciences qui leur sont étrangères. Lorsque, par exemple, M. de Bonald, pour caractériser à sa manière le dogme de l'incarnation, établit un rapport énoncé ainsi qu'il suit : *Dieu est à l'homme Dieu, comme l'homme Dieu est à l'homme;* quel lecteur ne s'aperçoit que ce langage arithmétique ne présente aucun sens admissible, et que ce serait le comble de la témérité que de vouloir faire subir, à cette étrange proportion, les transformations régulières que la science enseigne à opérer sur les chiffres?

Nous ferons encore une seule réflexion sur ces passages, dans lesquels M. de Bonald, établissant la nécessité d'un terme moyen entre le terme extrême Dieu et le terme extrême homme, passe insensiblement à l'idée de médiateur, et identifie ce terme moyen avec la personne du Verbe incarné, comme il a identifié la parole divine avec la parole conçue ou articulée. Nous croyons que l'orthodoxie ne saurait accepter un système qui, regardant la venue de Jésus-Christ comme une suite nécessaire de la création de l'homme et de l'univers, enlève à la doctrine de la rédemption la libre détermination de la miséricorde divine, pour en faire le développement rigoureux d'une loi providentielle, qui n'aurait pas même attendu la chute de l'homme pour rendre nécessaire l'intervention du Rédempteur. Mais nous n'avons pas à nous occuper d'accorder M. de Bonald avec l'Eglise; nous dirons seulement que l'originalité de cette idée appartient à Malebranche. Indiquons maintenant, en peu de mots, le caractère général de la théorie sociale que l'auteur coordonne avec ces principes.

A sa doctrine du langage, M. de Bonald joint un principe général par lequel il considère tous les objets comme entrant dans les trois catégories de *cause, moyen, effet.* Ces termes *Dieu, médiateur* et *homme,* ainsi devenus, dans le monde physique, *cause* ou *premier moteur, mouvement, effets* ou *corps,* se transforment dans sa théorie sociale en *pouvoir, ministre, sujet,* que l'auteur poursuit jusque dans la famille, où le *pouvoir* est l'époux, le *ministre,* la femme, le *sujet,* l'enfant. Nous pourrions nous arrêter à faire remarquer que l'époux est, dans ce qui concerne la famille, aussi souvent au moins ministre que la femme, dont les fonctions ont été, par la nature, renfermées dans un cercle assez étroit; mais l'auteur ne met pas dans l'observation des faits une rigoureuse exactitude, et il renferme toute l'organisation politique de la société dans ces trois termes. Est-il nécessaire de faire remarquer qu'il ne peut sortir de cette conception que le despotisme absolu? d'autant plus que nous lisons, dans *la Législation primitive* (liv. I, c. 9) : « Le pouvoir *veut,* il doit être *un;* les ministres agissent, ils doivent être plusieurs; car la volonté est nécessairement simple, et l'action nécessairement composée. » On voit que les ministres responsables des Etats modernes, et beaucoup d'autres faits, incontestables et permanents dans l'histoire, n'ont point de place dans cette doctrine, dont les commodes abstractions admettent, au sein de leur généralité, des éléments que l'on s'étonne, avec raison, de trouver réunis.

Il serait impossible, sans de longs développements, de suivre M. de Bonald à travers les rapports forcés, les définitions inattendues, dont se compose l'exposition de ses idées; nous sommes donc obligés d'y renoncer. Du reste, d'un examen plus étendu, sortirait toujours la même

formule, appuyée sur des considérations et des faits qui, tous, fléchissent et se modifient, afin de se prêter plus facilement à une conclusion évidemment préconçue. Pour ne citer qu'un exemple de ces définitions où personne ne saurait reconnaître, dans les mots, le sens connu et admis par tous, nous demanderons si la différence qui existe entre la religion naturelle et la religion révélée a jamais été conçue telle que l'auteur la présente dans le passage suivant (*ib.*, liv. I, c. 8) : « L'État purement domestique de la société religieuse s'appelle *religion naturelle*, et l'état public de cette société est, chez nous, *la religion révélée*.... Ainsi, la religion naturelle a été la religion de la famille primitive, considérée avant tout gouvernement, et la religion révélée est la religion de l'État. » Une des conclusions immédiates de cette définition, d'ailleurs complétement arbitraire, c'est la consécration de l'intolérance, et l'identification de la loi religieuse et de la loi politique. Ces principes expliquent facilement plus d'un vote de l'auteur en faveur des lois réactionnaires de la Restauration. Qu'il nous suffise de dire que M. de Bonald ne recule pas devant la conséquence des principes qu'il a posés, et que c'est même là un des traits caractéristiques de cette doctrine, où la politique s'unit à la philosophie d'un lien nécessaire et indissoluble.

Malgré ces observations, nous nous empressons de reconnaître que l'originalité de la pensée, la fermeté et la précision, du moins apparente, du style ont, à juste titre, mérité à M. de Bonald l'enthousiasme de nombreux lecteurs. En cherchant, dans une philosophie qui lui est propre, la raison des profonds mystères du christianisme, il s'est peut-être écarté quelquefois des définitions orthodoxes de l'Église; il a cependant rendu à la religion un véritable service; car il en réhabilitait la philosophie, en même temps que M. de Chateaubriand vengeait des dédains du XVIII[e] siècle, le côté sentimental et poétique du christianisme. Quelles que soient les erreurs qu'aient pu soutenir quelques-uns de ses disciples; et quoique son école, vouée à la tâche ingrate de défendre l'absolutisme religieux et politique, soit à peu près demeurée stérile au milieu d'une nation et d'un siècle dont les idées et les sentiments la repoussent; M. de Bonald n'en a pas moins disposé les esprits à rattacher à des considérations rationnelles l'étude des lois, de la politique et de la théologie, et apporté sa part dans le mouvement qui a fait de la philosophie de l'histoire et de celle de la religion, une des préoccupations particulières à notre âge.

Indépendamment de la théorie du langage, que l'on peut considérer comme la base de ses écrits, M. de Bonald a déposé, dans ses *Recherches philosophiques*, des considérations qui ne sont pas sans intérêt, sur la *cause première*, sur les *causes finales*, sur l'*homme considéré comme cause seconde*, sur les *animaux*, etc. Il a tenté de démontrer l'existence de Dieu, en se fondant sur ce principe qu'*une vérité connue est une vérité nommée*. C'est, en d'autres termes, la preuve par le consentement des nations, dans laquelle l'auteur a reproduit sa théorie des rapports de la parole et de la pensée. Il a aussi défendu le système de la préexistence des germes, contre ceux qui ne voyaient, dans le passage au règne animal, qu'une transformation de la matière, devenue vivante par ses altérations successives. Il a ingénieusement démontré la spiritualité de l'âme et son indépendance du corps, par le fait du sui-

cide, acte que la nature animée ne présente que dans l'homme, et qui suppose à un haut degré dans l'âme, la faculté de s'abstraire du corps, et de le condamner à périr comme un être qui lui est étranger. Nous ne ferons qu'indiquer l'essai où l'auteur, reproduisant ce qu'il a dit du don gratuit du langage, a tenté de démontrer que l'écriture a été également donnée par Dieu à l'homme, à titre surnaturel. Les arguments à l'aide desquels il a soutenu cette thèse, pourraient s'appliquer à une foule d'autres sujets, avec une égale apparence de justesse, et l'on pourrait réduire, de cette manière, à une suite de révélations miraculeuses, le plus grand nombre des inventions qui constatent et honorent la spontanéité créatrice de l'intelligence humaine.

Diverses éditions des œuvres de M. de Bonald ont paru de 1816 à 1829 et années suivantes, chez Adrien Leclère. On vient de réimprimer sa *Théorie du pouvoir social*, 3 vol. in-8°, Paris, 1843 : la première édition de cet ouvrage, publiée en 1796, avait été détruite par ordre du Directoire. H. B.

BONAVENTURE (Saint). Jean de Fidenza, plus connu sous le nom de saint Bonaventure, naquit en 1221, à Bagnarea, en Toscane. Les prières de saint François d'Assise, l'ayant, à l'âge de quatre ans, guéri d'une maladie grave, et le saint s'étant écrié à cette vue : *O bona ventura*, ce surnom resta à l'enfant miraculeusement sauvé. Il entra en 1243 chez les Frères mineurs, et fut envoyé à Paris pour étudier sous Alexandre de Hales. Il professa successivement la philosophie et la théologie, et fut reçu docteur en 1255. Devenu, l'année suivante, général de son ordre, il y rétablit la discipline. Elevé, en 1273, par Grégoire X, au siége épiscopal d'Albano et à la dignité de cardinal, il mourut en 1274, le 15 juillet, pendant le second concile de Lyon, auquel il avait été appelé par le pontife. Il fut canonisé en 1482 sous le pontificat de Sixte IV, et reçut de Sixte V le surnom de *Doctor seraphicus*. Ce surnom semble nous annoncer à l'avance que nous devons le ranger parmi les théologiens mystiques.

Indépendamment de son caractère général chrétien, le mysticisme de saint Bonaventure se rattache, sous certains rapports, à saint Augustin, mais plus particulièrement au prétendu Denys l'Aréopagite, qu'il suit de près, dans un traité *de Ecclesiastica hierarchia*, dont il lui a emprunté le titre. Nous en dirions autant de sa *Théologie mystique*, dans l'introduction de laquelle il rappelle celle de l'Aréopagite, si quelques critiques n'avaient pas douté que ce traité dût lui être attribué. On peut encore s'assurer de cette filiation en constatant les rapports qui existent entre le traité *des Noms divins* de l'auteur dont nous parlons, et les idées développées dans la distinction XXIIe du liv. I du Commentaire de saint Bonaventure sur les *Sentences* de Pierre Lombard, où est traitée la question suivante : *De nominum differentia quibus utimur loquentes de Deo*.

Le fait qui sert de point de départ au mysticisme de saint Bonaventure est le péché originel. L'homme avait été créé pour contempler la vérité directement, sans trouble et sans travail; mais la faute d'Adam a rendu pour lui cette contemplation immédiatement impossible, et entraîné sa postérité dans les mêmes ténèbres (*Itiner. mentis in Deum*,

c. 1). L'ignorance actuelle de l'homme n'est donc pas le résultat de sa nature véritable, mais celui d'une révolution qui s'est accomplie dans son être; elle n'est pas la condition nécessaire de l'état de ses facultés intellectuelles, telles que Dieu les lui a données, mais l'état de ses facultés est l'effet de la faute dont se sont rendus coupables les pères du genre humain. Ce n'est donc pas à une culture intellectuelle, toujours laborieuse et incomplète, qu'il faut demander la connaissance du vrai en toute chose, mais au rétablissement de la pureté la plus parfaite dans le cœur, au retour de l'homme aux véritables conditions qui l'unissaient à Dieu dont il est maintenant séparé : opération toute pratique, et qui ne peut s'accomplir que par une vie pure, par la prière, par l'ardeur soutenue de l'amour, et par de saints désirs (*loco cit.*).

Les phases successives de ce retour de l'âme à Dieu sont présentées par saint Bonaventure comme les trois degrés d'une échelle, image familière aux saintes Ecritures. « Dans notre condition actuelle, l'universalité des choses est l'échelle par laquelle nous nous élevons jusqu'à Dieu. Dans les objets, les uns sont les vestiges de Dieu, les autres en sont les images; les uns sont temporels, les autres éternels; ceux-là corporels, ceux-ci spirituels; et, par conséquent, les uns hors de nous, les autres en nous. Pour parvenir au principe premier, esprit suprême et éternel, placé au-dessus de nous, il faut que nous prenions pour guides les vestiges de Dieu, vestiges temporels, corporels et hors de nous; cet acte s'appelle être introduit dans la voie de Dieu. Il faut ensuite que nous entrions dans notre âme, image de Dieu, éternelle, spirituelle et en nous : c'est là entrer dans la vérité de Dieu; mais il faut encore qu'au delà de ce degré, nous atteignions l'Eternel, le spirituel suprême, au-dessus de nous, contemplant le principe premier : c'est là se réjouir dans la connaissance de Dieu, et l'adoration de sa majesté. »

A ces trois degrés répondent, selon saint Bonaventure, trois faces de notre nature : la *sensibilité*, par laquelle nous percevons les objets matériels extérieurs que l'auteur, par une heureuse image, appelle les vestiges de Dieu; l'*intelligence*, qui, à la vue de ces objets, en atteint l'origine, en conçoit le développement successif, en prévoit et en marque le terme; la *raison* enfin, qui, s'élevant plus haut encore, arrive à considérer Dieu dans sa puissance, dans sa sagesse, dans sa bonté, le concevant comme existant, comme vivant, comme intelligent, purement spirituel, incorruptible, intransmutable.

Ces passages, fidèlement résumés ou traduits, suffisent pour démontrer la prédominance du mysticisme dans les travaux philosophiques et théologiques de saint Bonaventure, et le caractère biblique dont le revêt la foi de l'auteur. Ce mysticisme, en effet, ne consiste pas, comme le mysticisme philosophique, à faire à la spontanéité de l'intelligence une part plus large qu'à ses autres facultés; il rappelle l'homme à la science par la foi et la vertu, qui seules peuvent le ramener à son premier état.

Cependant, en constatant l'importance du rôle que joue le mysticisme dans les écrits de saint Bonaventure, nous devons reconnaître qu'il n'est pas exclusif. La distinction observée dans les divers degrés d'ascension de l'homme à Dieu, établit différents points dont les développements constitueraient une théorie de la perception sensible, une théorie des opérations inductives et déductives de la raison, et même une sorte de phi-

losophie transcendantale (*Oportet etiam nos transcendere ad spiritualissimum, etc.*; *Itiner.*, c. 1). Ainsi la philosophie rationnelle se joint, dans saint Bonaventure, au mysticisme révélé, et ses nombreux ouvrages montrent que, malgré sa prédilection pour la vie contemplative, il était très-familier avec la dialectique et toute la culture philosophique du moyen âge. Cette connaissance se remarque surtout dans ses vastes commentaires sur les *Quatre livres des Sentences*, dans lesquels Pierre Lombard semble avoir rédigé à l'avance le programme de la philosophie des XIIe, XIIIe, XIVe et XVe siècles. Il est facile cependant de voir que, retenu par l'unité et la grandeur de son point de départ, il ne se perd pas dans les mille subtilités où l'école mettait sa gloire; son argumentation a plus de largeur et de fermeté que celle de la plupart des scolastiques, ses contemporains et ses successeurs.

Appuyé, d'une part, sur les principes mystiques de la foi chrétienne, versé, de l'autre, dans la philosophie d'Aristote, il a, comme saint Augustin avant lui, comme Scot Erigène et d'autres encore, tenté d'unir le rationalisme au surnaturalisme. Son petit traité ayant pour titre *de Reductione artium ad theologiam*, en donnerait une preuve irrécusable, s'il n'était pas facile de le reconnaître même dans ses autres écrits. Dans ce résumé de quelques pages, il distingue quatre sources de la connaissance naturelle, parmi lesquelles la plus importante et la plus élevée est *la lumière de la connaissance philosophique*. Les prenant ensuite l'une après l'autre, et les plaçant en regard des enseignements de la religion, il montre leur conformité de but et d'objet avec les saintes Ecritures, base de la théologie spéculative. Il n'y a sans doute là qu'une tentative. Ni l'état des esprits alors, ni la science de l'auteur ne comportaient un meilleur résultat; mais l'essai même n'en pouvait être fait que par un esprit profond et éclairé.

Cette mesure à la fois dans la soumission et dans l'indépendance, cette prudente appréciation des forces relatives de la croyance et de l'intelligence, ont, sans doute, motivé le jugement favorable que Gerson porta sur les ouvrages de saint Bonaventure, près de deux siècles après sa mort. Ce jugement nous a paru assez remarquable, et surtout assez conforme à celui que nous en portons nous-mêmes, pour que nous nous empressions de le citer : « Si l'on me demande, dit Gerson (*de Exam. doct.*), quel est, entre les docteurs, celui des écrits duquel on peut retirer le plus grand profit, je réponds que c'est saint Bonaventure, solide, sûr, pieux, juste, plein d'une dévotion sincère dans tout ce qu'il a écrit. Exempt d'une curiosité inquiète, ne mêlant point à la religion des emprunts étrangers, ne se livrant pas sans réserve à la dialectique du siècle, comme le font beaucoup d'autres, et ne couvrant pas les principes physiques de termes de théologie, il ne cherche jamais à éclairer l'esprit, sans rapporter ses efforts à la piété, à la religion du cœur. C'est pour cela qu'un trop grand nombre de scolastiques, ennemis de la véritable piété, ont négligé ses écrits, quoiqu'aucune doctrine ne soit, pour les théologiens, plus sublime, plus divine, plus salutaire, plus douce que la sienne. »

Nous résumerons, en terminant, quelques-uns des principes les plus importants et les plus féconds entre ceux que présentent les travaux philosophiques de saint Bonaventure.

1°. Le négatif n'est connu que par le positif; notre intelligence ne serait point capable d'atteindre à la connaissance parfaite d'un objet créé quelconque, si elle n'était pas encore éclairée par l'idée de la pureté, de la réalité, de la perfection de l'essence absolue. La connaissance de l'imparfait, sans celle de la perfection suprême, n'est pas possible. L'intelligence contient ainsi l'idée de l'essence divine; elle ne peut être fermement convaincue d'une vérité, elle ne peut atteindre à aucune connaissance nécessaire, si elle n'est éclairée par une lumière immuable, n'étant pas immuable elle-même (*Itiner.*, c. 3).

2°. La réflexion et le jugement ne sont possibles qu'à la même condition. — Celui qui réfléchit a, pour objet médiat ou immédiat de sa réflexion, le bien suprême. Il ne pourrait le faire s'il n'avait pas lui-même une idée de ce bien; il a donc en soi-même l'idée du bien suprême, c'est-à-dire l'idée de Dieu. — Celui qui juge, juge nécessairement en vertu d'une règle qu'il regarde comme véritable, mais il ne peut être convaincu de la vérité de cette règle, que parce qu'il reconnaît qu'elle est conforme à une autre règle qui existe dans l'infini (*ubi supra*).

3°. Le rien n'est qu'une conception en opposition à celle de quelque chose, qui doit être pensé d'abord par nous. De même, le possible ne saurait être conçu par notre esprit, que nous n'ayons auparavant conçu l'actuel. L'être absolu, par conséquent, est l'idée fondamentale par laquelle seule nous pouvons penser le possible; cet être est Dieu (*loco cit.*, c. 5).

4°. Le fondement de l'individualité et des différences des êtres est l'union de la matière et de la forme, d'un élément modifiable et d'une force modifiante. La matière donne à la forme le fondement de l'être, la forme donne à la matière son essence (*in* II *Lib. Sentent.*, dist. III, memb. 2, quaest. 3, 4).

5°. Il n'est pas nécessaire d'admettre une âme générale du monde; chaque être est animé par sa propre forme et son activité intérieure (*loco cit.*, dist. XIV).

6°. Si Dieu donne à chaque chose la forme qui la distingue des autres et la propriété qui l'individualise, il faut qu'il y ait en lui une forme idéale, ou plutôt des formes idéales (*in Hexaem.*, serm. 6).

7°. Toute âme raisonnable est destinée au bonheur suprême; personne n'en doute, tout le monde l'éprouve. Il suit donc que l'âme est immortelle; car elle ne goûterait pas le bonheur suprême si elle pouvait craindre de le perdre (*in* II *Lib. Sentent.*, dist. XIX, art. II, quaest. 1.)

8°. Aucune bonne action ne demeure sans récompense, aucune mauvaise sans punition. Les choses, il est vrai, ne se passent pas ainsi dans cette vie; la connaissance que nous avons de la justice de Dieu nous conduit donc nécessairement à admettre une autre vie (*ib.*).

9°. Lorsqu'un homme meurt, comme il le doit, plutôt que de commettre une mauvaise action, si l'âme n'était point immortelle, que deviendrait la justice de Dieu, puisque, dans cette circonstance, une action irréprochable produirait le malheur de celui qui l'aurait accomplie (*ib.*)?

10°. Tous les vrais philosophes ont adoré un seul Dieu; de là le destin de Socrate. Comme il défendait de sacrifier à Apollon, et qu'il n'adorait qu'un seul Dieu, il fut mis à mort (*in Hexaem.*, serm. 5).

11°. La métaphysique s'élève à la considération des rapports du principe premier avec la totalité des choses dont il est la source. En ce point, elle se confond avec la physique, à laquelle il appartient d'étudier l'origine des choses. La métaphysique s'élève encore à la contemplation de l'Etre éternel, et en ce point, elle se confond avec la philosophie morale, qui ramène toutes choses à une seule fin, au bien suprême, soit qu'elle ait pour but la félicité pratique, ou la félicité spéculative, et qu'elle considère le bonheur comme la fin dernière, encore qu'elle ne connaisse pas la vraie félicité. Mais en tant que la métaphysique considère l'être premier comme l'exemplaire absolu et le type de toutes choses, elle n'a rien de commun avec les autres sciences; c'est là où elle est vraiment elle-même, où elle est purement la métaphysique (*in Hexaem.*, serm. 1).

Les œuvres de saint Bonaventure ont été recueillies pour la première fois, à Rome, 1588-96, par l'ordre de Sixte-Quint et par les soins du Père Buonafoco Farnera, franciscain, 7 vol. in-f°; c'est sur cette édition que fut faite celle de Lyon, 7 vol. in-f°, 1668. Il en a paru une plus récente à Venise, 1752-56, 14 vol. in-4°. *Voyez* aussi *Histoire abrégée de la vie, du culte et des vertus de saint Bonaventure*, in-8°, Lyon, 1747. H. B.

BONNET (Charles) est né à Genève en 1720, et il est mort en 1793. Il n'a pas quitté la Suisse pendant le cours d'une vie paisible et tout entière consacrée à l'étude et à la méditation. Avant d'étudier l'homme, Bonnet a étudié la nature; il est à la fois naturaliste et philosophe. Ses premiers travaux eurent même pour objet la botanique et l'entomologie; mais il apporte un caractère particulier dans l'étude de la nature. A la patiente sagacité de l'observateur, il joint la sensibilité et l'imagination du poëte, en même temps que des idées philosophiques de la plus haute portée. L'univers est pour lui comme un temple sacré, où Dieu de toute part se révèle. Il aperçoit dans toutes ses parties la sagesse adorable, la puissance infinie qui en a conçu et exécuté le plan; il l'aperçoit jusque dans le dernier des végétaux et le dernier des insectes, où se découvrent à lui de merveilleuses harmonies. Des élans d'amour et de reconnaissance s'échappent à chaque instant de son âme pénétrée de la beauté et de la grandeur de l'œuvre de Dieu, et donnent à ses ouvrages une sorte de poésie qui ne nuit pas à la rigueur de la méthode. Ses deux principaux ouvrages d'histoire naturelle ont pour titres : *Considérations sur les corps organisés* et *Contemplation de la nature*. La méthode et la profondeur de ces deux ouvrages ont été louées par les plus grands naturalistes de notre époque, et entre autres par Cuvier. Il a consacré à l'étude de l'homme et de sa doctrine deux autres grands ouvrages l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* et la *Palingénésie philosophique*.

Comme philosophe, Charles Bonnet appartient à l'école sensualiste; mais le sentiment religieux dont il est pénétré, mais les spéculations sur l'enchaînement des êtres, sur l'état futur de l'homme et des animaux, son attachement à quelques principes de la philosophie de Leibnitz, dont il a développé les conséquences, le distinguent profondément des autres philosophes de cette école et lui donnent une physionomie tout à fait originale. La psychologie de Bonnet est contenue dans l'*Essai analyti-*

que des facultés de l'âme. Le plan de l'ouvrage est le même que celui du *Traité des sensations* qui parut à peu près à la même époque. Bonnet, comme Condillac, imagine une sorte de statue vivante dont il ouvre ou ferme, pour ainsi dire, chaque sens à volonté, afin d'étudier la série d'impressions et d'idées qui découlent de chacun de ces sens isolés ou combinés ensemble. Mais l'*Essai analytique* se distingue du *Traité des sensations* par une confusion perpétuelle de la physiologie avec la psychologie. L'homme, selon Bonnet, est un être mixte; il est un composé de deux substances, l'une immatérielle, l'autre corporelle. L'homme n'est pas une certaine âme, il n'est pas non plus un certain corps; mais il est le résultat de l'union d'une certaine âme à un certain corps. Pour connaître l'homme, il faut donc l'étudier dans son âme et dans son corps. Mais comment peut-on l'étudier dans son âme? Selon Bonnet, on ne peut étudier l'âme en elle-même, parce que l'âme ne peut ni se voir ni se palper. Nous ne pouvons rien savoir de ce qui se passe dans l'âme que par l'étude du jeu et du mouvement des organes qui nous le représente. « J'ai mis dans mon livre beaucoup de physique et assez peu de métaphysique; mais en vérité que pouvais-je dire de l'âme considérée en elle-même? nous la connaissons si peu! L'homme est un être mixte, il n'a des idées que par l'intervention des sens, et ses notions les plus abstraites dérivent encore des sens. C'est sur son corps et par son corps que l'âme agit. Il faut donc toujours en revenir au physique comme à la première origine de tout ce que l'âme éprouve; nous ne savons pas plus ce que c'est qu'une idée dans l'âme, que nous ne savons ce qu'est l'âme elle-même : mais nous savons que nos idées sont attachées à certaines fibres; nous pouvons donc raisonner sur ces fibres, parce que nous les voyons; nous pouvons étudier un peu leurs mouvements, les résultats de leurs mouvements et les liaisons qu'elles ont entre elles. » (Préf. de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*.)

Toutes les idées viennent des sens; les idées ne peuvent être étudiées que dans les fibres qui en sont les organes : tels sont les deux grands principes de la psychologie de Charles Bonnet. Les fibres nerveuses jouent donc un rôle important dans toute cette psychologie. C'est par l'action de ces fibres nerveuses qu'il entreprend de rendre compte de tous les phénomènes de la pensée sans exception. Toutefois, il n'identifie pas l'action de la fibre nerveuse avec la pensée; c'est l'action de la fibre qui éveille la pensée, mais elle ne se confond pas avec elle. Comment l'ébranlement d'une fibre peut-il produire la pensée? Bonnet n'a pas la prétention de l'expliquer, et il déclare cette action de deux substances opposées l'une sur l'autre un mystère profond qu'en vain l'intelligence humaine tenterait d'éclaircir. Mais si nous ignorons comment l'ébranlement de la fibre produit la pensée, nous savons très-bien que cet ébranlement est la condition indispensable de l'existence des idées. Puisque les idées considérées en elles-mêmes échappent à notre observation, ce sont les mouvements des fibres qui les produisent, que le psychologue doit observer et étudier. Ces fibres ne sont pas nos idées elles-mêmes, mais elles sont les organes, les signes de nos idées, et c'est seulement en étudiant les rapports du mouvement de ces fibres qu'on peut étudier les rapports et la génération de nos idées.

La grande erreur de Charles Bonnet est d'avoir méconnu le fait si

évident de la conscience immédiate de ce qui se passe au-dedans de nous, le fait du moi se sachant et s'observant directement lui-même, sans l'intermédiaire d'aucune espèce d'organe. Néanmoins, on ne peut l'accuser de matérialisme, puisqu'il soutient la distinction de la fibre et de l'idée, la distinction de l'âme et du corps.

L'*Essai analytique* est rempli d'ingénieuses hypothèses de physiologie sur la mécanique des sens, pour me servir d'une expression de Charles Bonnet. Chaque nerf, selon lui, se compose d'une multitude de fibres infiniment déliées qui toutes viennent aboutir au cerveau. Non-seulement la structure de ces fibres varie pour chaque sens, mais encore dans chaque espèce de sens il y a des fibres de structure diverse pour chaque espèce de sensation : ainsi ce c'est pas la même fibre qui conduit au cerveau l'odeur d'œillet et l'odeur de rose. Un objet quelconque venant à faire impression sur l'une de ces fibres, un changement survient dans l'âme à l'occasion de ce changement survenu dans la fibre. L'objet agit par impulsion sur les fibres nerveuses; les fibres sont ébranlées et communiquent au cerveau leur ébranlement. Mais l'âme n'est pas bornée à sentir par le ministère des sens, elle a encore le souvenir de ce qu'elle a senti, et voici comment Bonnet essaye d'expliquer la condition organique de la mémoire.

L'état d'une fibre qui a déjà été mue par l'impression d'un objet extérieur n'est pas le même que celui d'une fibre qui n'a encore été mue par aucune espèce d'action. Les objets extérieurs meuvent les fibres et elles ne peuvent être mues une seule fois sans qu'un changement durable ne survienne dans leur état. Une fibre déjà mue a contracté une tendance à reproduire le mouvement déjà imprimé. Cette tendance est un degré de mobilité, de flexibilité plus grand acquis par la fibre qui a été mue. Lors donc que le même objet, la même couleur, la même odeur, etc., viendra une seconde fois agir sur cette même fibre, il ne la trouvera pas dans le même état, et, en conséquence, cette seconde impression aura un caractère qui la distinguera de la première. Une fibre qui est ébranlée pour la première fois offre une certaine roideur, une certaine résistance qui est l'indice auquel l'âme reconnaît qu'elle éprouve cette sensation pour la première fois; mais lorsque le même objet vient une seconde fois agir sur la même fibre, il la retrouve plus mobile, et c'est le sentiment attaché à cette augmentation de souplesse et de flexibilité de la fibre ébranlée pour la seconde fois qui est la condition de la réminiscence.

Après avoir considéré l'âme comme passive et modifiée par l'action des objets extérieurs, Bonnet la considère comme active. Il définit l'âme une force, une puissance, une capacité de produire certains effets. L'âme étant une force, est douée d'activité, et cette activité s'exerce sur l'âme elle-même et sur le corps. Ce qui met en jeu l'activité de l'âme, c'est le plaisir ou la douleur. Sans le plaisir et la douleur, l'âme demeurerait inactive; Dieu a subordonné l'activité de l'âme à sa sensibilité, sa sensibilité au jeu des fibres, et le jeu des fibres à l'action des objets. Bonnet distingue entre la liberté et la volonté; il donne le nom de liberté à l'activité de l'âme considérée en elle-même, et indépendamment de toute détermination et application; et celui de volonté aux déterminations de l'activité. La volonté est soumise à la faculté de sentir ou de

connaître. Moins un être a de connaissances et moins il a de motifs de vouloir, et, au contraire, plus il a d'idées et plus il a de motifs de vouloir, et plus, en conséquence, il peut déployer de liberté.

Bonnet appelle réflexion cette réaction de l'âme contre les objets extérieurs, cette intervention de la volonté dans l'acquisition et la combinaison des idées sensibles. C'est la réflexion qui, s'appliquant aux idées sensibles, produit les idées abstraites et les idées générales, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevées. A mesure que, par le travail de la réflexion, l'abstraction s'étend et s'élève, à mesure aussi elle s'éloigne davantage des idées sensibles qui en ont été le point de départ. Cependant, quelque éloignées que soient de l'expérience certaines idées abstraites et générales, elles en dérivent néanmoins comme toutes les autres.

Nos idées les plus abstraites, les plus spiritualisées, suivant l'expression de Bonnet, dérivent des idées sensibles comme de leur source naturelle. Il en donne pour exemple l'idée de Dieu, qui est la plus spiritualisée de toutes nos idées. Cette idée tient manifestement aux sens. C'est de la contemplation des faits, de la succession des êtres, que l'esprit déduit la nécessité de cette première cause qu'il nomme Dieu. Il déduit les attributs de cette cause des traits de puissance, de bonté, de sagesse qui sont répandus dans le monde, et qui sont transmis à l'âme par les sens. Ainsi Bonnet ne s'aperçoit pas de ce que Hume a si bien démontré, c'est-à-dire de l'impossibilité de faire dériver des sens et de l'observation du monde extérieur l'idée d'une cause, et encore moins l'idée de la nécessité d'une cause. Il en est de même, selon lui, de toutes les idées abstraites et morales sans exception, et toutes ne sont que des espèces d'esquisses des objets sensibles.

Telles sont les principales idées contenues dans l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme et sur la mécanique de ses facultés*. Nous ne reprochons pas à Bonnet d'avoir cherché à déterminer les conditions organiques de l'exercice de ces facultés, des sens, de la mémoire, de la réflexion; mais nous lui reprochons de n'avoir pas reconnu que ces facultés pouvaient être directement étudiées en elles-mêmes par la conscience, et d'avoir ainsi confondu perpétuellement la psychologie avec la physiologie. Nous n'avons ici qu'à signaler cette autre erreur fondamentale de la physiologie de Bonnet, qui consiste à faire dériver toutes les idées des sens et du travail de la réflexion sur les données des sens.

Il y a un rapport remarquable entre la psychologie de l'*Essai analytique*, et la physiologie de l'*Essai sur l'entendement humain*. Charles Bonnet, comme Locke, reconnaît l'existence de deux sources d'idées, la sensation et la réflexion; comme Locke, il fait intervenir l'activité de l'esprit dans la formation de nos idées, et, à ce propos, il adresse à Condillac une excellente critique, il lui reproche d'avoir confondu deux faits profondément distincts, sentir et être attentif. Mais si, d'un côté, il se rapproche de Locke, de l'autre il s'en éloigne. Locke, fidèle en général à la vraie méthode psychologique, étudie l'âme avec la conscience et la réflexion, et Bonnet, au contraire, affirme qu'on ne peut saisir et étudier l'âme en elle-même, et qu'on ne peut observer ses divers phénomènes que dans les mouvements du cerveau et des fibres qui en sont les instruments et les conditions.

Donnons maintenant une idée de sa *Palingénésie philosophique*. Pa-

lingénésie veut dire renaissance, résurrection. En effet, dans cet ouvrage, Bonnet traite exclusivement de la renaissance, de la résurrection, de l'état futur des hommes et des animaux. Que devient l'homme à la mort? Quels changements doivent s'opérer dans son âme et dans son corps? Comment, dans sa condition nouvelle, gardera-t-il le souvenir de sa condition passée? Quel sera son nouveau séjour? Voilà les grandes questions auxquelles Bonnet a cherché une réponse dans sa *Palingénésie*. C'est dans cet ordre de questions qu'il s'est inspiré de Leibnitz pour lequel il professe la plus vive admiration. Il proclame, applique et développe cette grande loi de la continuité, posée par Leibnitz : Rien ne se fait dans la nature par bond et par saccade, tous les êtres se tiennent et s'enchaînent les uns aux autres par des différences presque insensibles. De ce principe il déduit, comme Leibnitz, la survivance de toutes les âmes et leur union perpétuelle à des organes.

L'homme est immortel; mais, selon Bonnet, son âme ne doit pas cesser d'être unie à un corps. Croire que l'âme, à la mort, doive se séparer tout à coup du corps pour exister à l'état d'esprit pur, c'est croire que dans l'enchaînement des existences les unes aux autres il y a des lacunes et des abîmes, c'est croire que la vie nouvelle ne sera pas reliée à la vie passée, c'est aller contre la loi de la continuité. Donc l'homme tout entier, donc notre âme et notre corps doivent survivre à cette vie. La mort, suivant l'expression de Bonnet est une préparation à une sorte de métamorphose qui doit faire jouir l'homme tout entier d'une vie nouvelle et meilleure. Mais quel est ce corps auquel l'âme doit demeurer attachée dans une autre vie? Sera-ce le corps actuel diversement modifié, ou bien un corps nouveau? Selon Bonnet ce sera un corps nouveau. Ce corps nouveau existe déjà en germe dans le corps actuel, et la mort ne fait que le dégager et le développer. Quel est ce germe et où est-il placé? Les physiologistes s'accordent, en général, à mettre le siége du sentiment et de la pensée dans le cerveau et plus spécialement dans ce qu'ils appellent le corps calleux. Or, selon Bonnet, le corps calleux ne serait pas l'organe immédiat de l'âme, mais seulement l'enveloppe de cette machine organique nouvelle à laquelle l'âme doit être unie dans une vie nouvelle. Cet organe immédiat de l'âme doit être d'une prodigieuse mobilité et d'une nature analogue à celle du feu ou du fluide électrique. A la mort, cette petite machine éthérée n'est nullement atteinte par l'action des causes qui dissolvent le corps actuel. Le moi y demeure attaché, garde dans son existence nouvelle le souvenir de son existence passée, parce que la machine éthérée, ayant été, pendant la vie passée, en communication avec le corps grossier, a gardé des traces de ses impressions et de ses déterminations. Alors, en elle, se développeront des organes nouveaux en rapport avec le nouveau séjour que l'homme transformé doit aller habiter, abandonnant ici-bas la première place au singe et à l'éléphant. Toutefois, dans cette vie nouvelle, les conditions ne seront pas égales : les progrès que chaque homme aura faits dans la connaissance et dans la vertu détermineront le point d'où il commencera à se développer et à se perfectionner, en même temps que la place qu'il occupera dans la vie future. D'après la loi de la continuité, nous ne passons jamais d'un état à un autre sans raison; l'état qui suit doit avoir sa raison suffisante dans l'état qui l'a précédé; donc le châtiment et la récom-

pense, dans une autre vie, sont le résultat d'une loi naturelle et non d'une intervention miraculeuse de Dieu.

Bonnet embrasse aussi, dans ses spéculations, les destinées des animaux qu'il croit appelés également à participer en un certain degré à ce perfectionnement qui doit élever indéfiniment l'espèce humaine dans l'échelle des êtres. Il suppose que l'âme de l'animal, comme l'âme de l'homme, est unie à une petite machine de matière éthérée. Lorsque l'animal sera séparé du corps grossier par la mort, alors se développeront aussi, dans cette petite machine organique, des organes nouveaux qui y étaient contenus en germe dès le jour de la création. Ces organes nouveaux seront en rapport avec le monde transformé, comme les organes du vieil animal étaient en rapport avec le vieux monde. Car, selon Bonnet, les révolutions du globe coïncident avec les évolutions des espèces vivantes qui l'habitent. Avant la dernière révolution que le globe a subie, les animaux qui l'habitaient étaient bien moins parfaits qu'ils ne le sont aujourd'hui, et nul sous sa forme primitive n'aurait reconnu l'animal qui, depuis, en se perfectionnant, est devenu le singe ou l'éléphant. Mais l'animal primitif imparfait contenait déjà en germe l'animal plus parfait qui a paru sur le globe à sa dernière révolution. Dieu, en effet, pour accomplir l'œuvre de la création, ne s'est pas mis plusieurs fois à l'ouvrage. Tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera dans l'univers, découle d'un acte unique de sa volonté toute-puissante, et il a créé chaque être contenant en lui-même, dès l'origine, le germe de toutes les évolutions, de toutes les métamorphoses qu'il devait accomplir dans la suite des temps. Les âmes unies à des corps se sont développées en même temps que les corps, et les corps se sont développés en même temps que les âmes, par suite d'une virtualité déposée en eux par le Créateur. L'animal actuel contient le germe de l'animal futur, de même que la chenille contient en elle le germe du papillon, dans lequel elle doit se métamorphoser un jour. Bonnet considère les animaux comme étant encore dans un état d'enfance, et il espère qu'en vertu de cette perfectibilité dont ils sont doués, ils s'élèveront un jour jusqu'à l'état d'êtres pensants, jusqu'à la connaissance et l'amour de celui qui est la source de la vie. Dans ce grand rêve de perfectibilité il comprend les plantes elles-mêmes, il conjecture qu'elles pourront s'élever un jour jusqu'à l'animalité, comme les animaux jusqu'à l'humanité. Ainsi, dans la création, il y a un avancement perpétuel de tous les êtres vers une perfection plus grande. A chaque évolution nouvelle, chaque être s'élève d'un degré, et le dernier terme de la progression, l'être le plus parfait de tous les êtres créés, s'approche d'un degré de plus de la perfection souveraine. « Il y aura, dit Bonnet, un flux perpétuel de tous les individus de l'humanité vers une plus grande perfection ou un plus grand bonheur, car un degré de perfection acquis conduira par lui-même à un autre degré; et parce que la distance du fini à l'infini est infinie, ils tendront continuellement vers la souveraine perfection, sans jamais y atteindre. »

Voilà, en résumé, les principales hypothèses sur l'état futur de l'homme et des animaux, développées par Charles Bonnet dans sa *Palingénésie philosophique*. Il en a emprunté à Leibnitz les deux idées fondamentales, à savoir, l'union perpétuelle et indissoluble de l'âme avec des organes, et le progrès continuel des êtres dans une série indéfinie

d'existences successives. Mais il a donné à ces deux idées des développements qui ne se trouvent pas dans Leibnitz, il ne s'est pas arrêté là où l'observation refuse tout point d'appui à l'induction et au raisonnement. Dans l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme,* Bonnet refuse de traiter la question du rapport de l'ébranlement de la fibre avec l'idée de la communication de l'âme avec le corps, parce que c'est une question insoluble, un profond mystère que jamais l'intelligence humaine ne pourra éclaircir. Comment n'a-t-il pas reconnu que la plupart des questions qu'il agite dans la *Palingénésie* étaient de même nature? Nous ne sommes pas moins assurés que Charles Bonnet de la permanence du principe de la vie intellectuelle et morale. Nous y croyons fortement, car notre croyance a pour ferme fondement, d'une part, l'unité de ce principe et la considération des tendances et des facultés dont il est doué; de l'autre, l'idée d'un Dieu souverainement parfait et souverainement bon. Les aspirations essentielles de notre être, telles que l'aspiration à la connaissance et au bonheur, ne peuvent être satisfaites dans les limites et dans les conditions de cette existence; elles dépassent de beaucoup le but le plus élevé qu'il nous soit donné d'y atteindre; donc nous devons continuer d'être, ou notre nature ne serait pas en proportion avec sa fin, ou il n'y aurait pas d'ordre, pas de Providence dans l'univers. Mais nous nous contentons d'affirmer et d'établir cette permanence sans avoir la prétention d'en expliquer, d'en déterminer tous les modes divers et tous les états successifs. Nous ne suivrons donc pas Charles Bonnet dans un monde qui n'est plus celui de la science, et nous nous garderons des brillantes conjectures et des aventureuses hypothèses dans lesquelles s'est égarée son imagination.

Voici la liste des principaux ouvrages de Charles Bonnet : *Traité d'Insectologie,* 2 parties in-8°, Paris, 1745; — *Recherches sur l'usage des feuilles,* in-4°, Goëttingue et Leyde, 1754; — *Considérations sur les corps organisés,* 2 vol. in-8°, Amst. et Paris, 1762 et 1776; — *Contemplation de la Nature,* 2 vol. in-8°, Amst., 1764 et 1765; — *Essai de Psychologie,* in-12, Londres, 1754; — *Essai analytique sur les facultés de l'âme,* in-8°, Copenhague, 1760; — *Palingénésie philosophique,* 2 vol. in-8°, Genève, 1770; — *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme,* in-8°, ib., 1770. Ses œuvres complètes ont paru à Neufchâtel, de 1779 à 1783, en 8 vol. in-4°, ou 18 vol. in-8°. — *Voyez* aussi *Mémoire pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Bonnet,* par Jean Trembley, in-8°, Berne, 1794. F. B.

BONSTETTEN (Charles-Victor DE) naquit en 1745, à Berne, d'une noble et ancienne famille. Après avoir commencé ses études dans sa ville natale, il les continua à Iverdun et à Genève, où il fit connaissance de plusieurs hommes du plus haut mérite, entre autres Voltaire et Charles Bonnet. Mais ce fut ce dernier qui exerça sur son esprit le plus d'influence, et dont il resta toute sa vie le disciple et l'ami. Après avoir passé quelques années à Genève, Bonstetten, toujours dans l'intérêt de son instruction, se rendit successivement à Leyde, à Cambridge, à Paris, puis il visita aussi une grande partie de l'Italie. De retour en Suisse, il fut nommé membre du conseil souverain de Berne, puis bailli de Sarnen. Pendant qu'il exerçait les mêmes fonctions à Nyon, il se lia d'amitié avec

le poëte Matthison et avec le célèbre historien Jean de Muller. Les troubles de son pays l'ayant forcé de fuir, il se rendit de nouveau en Italie, puis à Copenhague, où il resta trois ans chez un de ses amis. Enfin il passa le reste de sa vie à Genève, où il mourut au commencement de 1832.

Malgré l'influence exercée sur son esprit par les écrits de Leibnitz et de Bonnet, Bonstetten ne manque pas d'originalité. Il règne dans quelques-uns de ses ouvrages une profonde connaissance des hommes, une rare finesse d'aperçus, des vues neuves, élevées, des sentiments toujours nobles et généreux et un remarquable talent d'observation. Mais il y a deux hommes à considérer dans Bonstetten : le moraliste et le philosophe. C'est au moraliste qu'appartiennent toutes les qualités que nous venons d'énumérer. Le philosophe proprement dit est beaucoup moins bien partagé; et lorsqu'on le considère uniquement sous ce dernier point de vue, Bonstetten est bien au-dessous de sa réputation. Ses analyses psychologiques manquent d'exactitude et de profondeur, ses idées, en général, se suivent sans ordre et sont développées sans nulle rigueur ni méthode. On retrouve dans son langage les défauts de sa pensée. Son style est plein d'images, de chaleur et quelquefois d'élégance; mais il manque de précision et de clarté, et ne saurait satisfaire ceux qui ont le besoin ou l'habitude de s'entendre avec eux-mêmes. Ses principaux ouvrages sont : *Recherches sur la nature et les lois de l'imagination*, 2 vol. in-8°, Genève, 1807; —*Études de l'homme*, ou *Recherches sur les facultés de sentir et de penser*, 3 vol. in-8°, Genève et Paris, 1821; —*Sur l'Éducation nationale*, 2 vol. in-8°, Zurich, 1802; —*Pensées sur divers objets de bien public*, in-8°, Genève, 1815; —*L'Homme du midi et l'Homme du nord*, in-8°, Genève, 1814. Ce dernier ouvrage, d'ailleurs plein d'intérêt, avait été composé en 1789. Depuis cette époque, l'auteur avait revu l'Allemagne et l'Italie, et il déclare qu'à l'époque où il publie son ouvrage, les idées qu'il y exprime se sont beaucoup modifiées avec les faits eux-mêmes. Néanmoins il semble toujours laisser la préférence à l'homme du nord sur l'homme du midi. — On a aussi de Bonstetten plusieurs recueils de lettres dont la lecture ne manque pas d'attraits. J. T.

BORN (Ferdinand-Gottlob), professeur de philosophie à Leipzig, où il était né en 1765, est principalement connu comme auteur d'une traduction latine des Œuvres de Kant (3 vol. in-8°, Leipzig, 1796-1798). Mais il a aussi publié, dans le sens de la philosophie critique, plusieurs écrits originaux dont voici les titres : *Essai sur les principes fondamentaux de la doctrine de la sensibilité*, ou *Examen de divers doutes*, etc., in-8°, Leipzig, 1788 (all.); —*Recherches sur les premiers fondements de la pensée humaine*, in-8°, Leipzig, 1789 (all.), réimprimé en 1791 sous ce titre: *Essai sur les conditions primitives de la pensée humaine et les limites de notre connaissance*. Il a également travaillé avec Abicht au *Nouveau Magasin philosophique*, consacré au développement du système de Kant, 11 vol. in-8°, Leipzig, 1789-1791 (all.).

BOSCOVICH (Roger-Joseph), de la compagnie de Jésus, naquit à Raguse le 18 mai 1711. Il annonça de bonne heure des dispositions si heureuses, qu'avant même d'avoir terminé le cours de ses études, il

fut nommé professeur de mathématiques et de philosophie au collége Romain. Une dissertation sur les Taches du soleil (*de Maculis solaribus*), qu'il publia en 1736, le plaça au rang des astronomes les plus distingués de l'Italie. Elle fut suivie d'opuscules nombreux et de quelques grands ouvrages sur toutes les branches des sciences mathématiques et physiques, qui accrurent d'année en année la réputation de l'auteur, non-seulement en Italie, mais dans l'Europe entière. Diverses missions scientifiques et diplomatiques furent confiées par des pontifes et par des princes à l'habileté de Boscovich; la Société royale de Londres l'accueillit parmi ses membres, et il a même rempli pendant quelque temps en France la place de directeur de l'optique de la marine. Il est mort à Milan en 1787.

Boscovich était partisan des idées de Newton, et son rôle comme physicien et mathématicien a consisté principalement à appuyer, par ses observations et ses calculs, le système de la gravitation universelle. Considéré comme philosophe, il a attaché son nom à une théorie de la substance matérielle qui offre quelques analogies avec l'hypothèse des monades, mais qui touche de plus près encore à l'idéalisme. Suivant Boscovich, les derniers éléments de la matière et des corps seraient des points indivisibles et inétendus, placés à distance les uns des autres et doués d'une double force d'attraction et de répulsion. L'intervalle qui les sépare peut augmenter ou diminuer à l'infini, mais sans disparaître entièrement; à mesure qu'il diminue, la répulsion s'accroît; à mesure qu'il augmente, elle s'affaiblit, et l'attraction tend à rapprocher les molécules. Cette double loi suffit à expliquer tous les phénomènes de la nature et toutes les qualités du corps, soit les qualités secondaires, soit les qualités primaires. L'étendue et l'impénétrabilité qu'on a rangées à tort parmi celles-ci, non-seulement n'ont rien d'absolu, mais ne sont pas même des propriétés de la substance corporelle que nous devons considérer uniquement comme une force de résistance capable de contrarier la force de compression déployée par notre puissance physique. Il est aisé de voir le vice de cette théorie ingénieuse, mais hypothétique, qui altère la nature de la matière, puisqu'elle nie les propriétés fondamentales du corps, et qui ne mène pas à moins qu'à en révoquer en doute l'existence. Boscovich y est revenu dans plusieurs de ses ouvrages, parmi lesquels nous nous bornerons à indiquer les suivants : *Dissertationes duæ de viribus vivis*, in-4°, 1745; — *de Lumine*, in-4°, 1748; — *de Continuitatis lege*, in-4°, 1754; — *Theoria philosophiæ naturalis reducta ad unicam legem virium in natura existentium*, in-4°, Vienne, 1758; Venise, 1763. A la fin de cet ouvrage se trouve une liste étendue de tous les travaux publiés par l'auteur jusqu'en 1763. On doit aussi à Boscovich une excellente édition du poëme de Stay sur la philosophie de Newton : *Philosophiæ recentioris a benedicto Stay versibus traditæ libri X, cum adnotationibus et supplementis*, 3 vol. in-8°, Rome, 1755-1760. L'astronome Lalande a publié dans le *Journal des Savants*, février 1792, un éloge de Boscovich. *Voyez* aussi Dugald Stewart, *Essais philosophiques*, trad. par Ch. Huret, in-8°, Paris, 1828, p. 157 et suiv. X.

BOSSUET (Jacques-Bénigne), évêque de Meaux, un des plus grands théologiens et le plus grand orateur sacré dont s'honore la

France, né à Dijon en 1627, mort à Paris en 1704, a sa place marquée dans l'histoire de la philosophie, quoiqu'il n'ait jamais écrit de philosophie proprement dite, si ce n'est le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, et la *Logique*, ouvrages excellents qui suffiraient à la renommée d'un écrivain ordinaire, et que Bossuet composa pour l'éducation du Dauphin. Bossuet est un de ces esprits pénétrants qui, dans les discussions théologiques, ne s'enferment point dans l'aride nomenclature des textes; il répand la lumière à flots sur toutes les questions, parce qu'il puise sans cesse au plus profond de la nature humaine. S'il est vrai, selon saint Augustin, que les hérésies sont transportées dans l'Eglise du sein des écoles philosophiques, l'Eglise, à son tour, guérit par la philosophie les blessures que la philosophie lui a faites. Dans sa lutte contre les diverses communions protestantes, Bossuet discute les droits et les limites respectifs de l'autorité et de la raison; avec les molinistes, il sonde les mystères du libre arbitre et de la grâce; en réfutant les quiétistes, il détermine, en psychologie et en morale, les rapports de l'amour avec l'intelligence et la volonté. Aussi à l'aise avec Leibnitz qu'avec Richard Simon et Tournemine, s'il n'a point de système proprement dit, c'est qu'il avait donné toute sa pensée à l'Eglise; mais il abonde en vues profondes et étendues, dont les philosophes peuvent faire leur profit. Ce qui le distingue partout, c'est une sorte de dédain pour la spéculation pure, et une direction constance et sûre vers la pratique, disposition admirable, quand elle se rencontre unie à tant de grandeur dans les idées et d'élévation dans les sentiments. Bossuet était un esprit et une âme fermes, et de cette trempe particulière qui fait qu'on peut viser au plus haut sans jamais se perdre.

L'esprit de rigueur et d'opiniâtreté que montra Bossuet dans l'affaire du pur amour, s'accorde à merveille avec les dispositions conciliatrices qu'il apporta dans les querelles du protestantisme. Si l'on tient compte d'un peu d'aigreur personnelle, dont on ne saurait disculper sa mémoire à l'égard de Fénelon, il fut dirigé dans les deux cas par le même génie pratique. Le pur amour n'allait à rien moins qu'à la destruction du dogme et de la discipline; il était, au contraire, de l'intérêt de la religion et de celui de l'Etat de faire des concessions aux communions protestantes, pour détruire le schisme et éviter des collisions nouvelles. Rien n'est plus admirable que la tentative de fusion des deux églises dans laquelle Bossuet a joué le principal rôle avec Leibnitz. C'est une grande leçon pour ces esprits étroits qui font consister l'intégrité de la foi dans des points d'une importance secondaire, et aiment mieux perdre la moitié du monde que de reculer sur un point où leur orgueil est engagé plutôt que leur croyance. Bossuet montra la même liberté d'esprit et la même modération dans la détermination des rapports de la religion et de la philosophie. Il ne crut pas que toute religion devenait impossible si on laissait à la pensée humaine la liberté de croire ce qui serait une fois démontré par des raisons solides à la suite d'un mûr et consciencieux examen. Il admet sans hésiter l'infaillibilité de la raison, lorsqu'elle prononce clairement sur les matières que la foi catholique n'a point réglées, et ne tombe jamais dans la funeste contradiction de ceux qui rendent d'abord l'esprit humain incapable de comprendre et de croire, pour lui imposer ensuite la foi à un dogme révélé. Le scepticisme philo-

sophique de Huet, qui ne fut connu tout entier qu'après sa mort, par la publication d'un ouvrage posthume, fut pour lui un objet de douleur et de scandale, parce qu'il n'admettait pas de scepticisme philosophique qui ne fût nécessairement suivi du scepticisme religieux. Il partageait sur tous ces points la doctrine de Descartes et d'Arnaud; et s'il y trouve quelque chose à blâmer, c'est l'excès des scrupules que Descartes faisait paraître. Sa doctrine, qui est celle de l'école, peut se résumer par ce mot de saint Augustin, qui dit en parlant de la raison : *Et omnibus communis est, et singulis casta est.*

Pour bien apprécier l'opinion de Bossuet sur le libre arbitre et la grâce, il faut distinguer les faits eux-mêmes, et l'explication qu'il en a donnée. Bossuet a démontré philosophiquement l'existence de la liberté humaine; il n'a jamais varié ni vacillé dans cette conviction, et ceux même qui ne reconnaissent aucune influence divine dans la direction des conseils humains, ne sont pas plus que lui fermes et inébranlables dans leur croyance au libre arbitre. En même temps, il admet la grâce, et toute la doctrine de saint Augustin : question difficile et délicate, et dans laquelle la théologie s'avance au delà des limites de la lumière naturelle; mais si la raison ne va pas jusqu'à établir la nécessité de la grâce pour le salut, elle démontre aisément, par les relations de Dieu avec ses créatures, par la création, par la Providence, elle vérifie et constate par les faits, la présence intérieure de Dieu conçu comme souverain intelligible et comme principe béatifiant, et ne permet pas plus de nous isoler de Dieu dans notre vie et notre activité, que dans notre être et notre substance. La solution de Malebranche, si habile et si philosophique pour la grâce générale, et si défectueuse pour les grâces spéciales, ne suffisait pas à Bossuet, qui s'attachait davantage à l'esprit des Ecritures et ne voyait pas la Providence à travers les nécessités d'un système.

Dans tous ses ouvrages, et en particulier dans un passage célèbre, passage du *Mémoire sur la Bibliothèque ecclésiastique de M. Dupin*, Bossuet se montre préoccupé de la discipline, de la pratique du culte, de la prière, de l'amour de Dieu, et ne consent jamais à sacrifier ni notre dépendance ni notre liberté.

Il s'est moins occupé, et avec moins de succès, de la conciliation de ces deux principes en apparence opposés. Pourvu qu'il tînt les deux bouts de la chaîne, comme il le dit, il admettait sur la foi de la toute-puissance divine que des liens existaient entre eux, quoiqu'il ne vît pas « le milieu par où l'enchaînement se continuait. »

Quant à la théorie de la force motrice, Bossuet va presque aussi loin que Malebranche, et mettant, comme lui, toutes les forces de la nature dans la main de Dieu, il semble ne point admettre de causes secondes dans l'ordre de la physiologie et de la physique. Cette doctrine aurait pu le conduire aux causes occasionnelles. Il faut noter cependant cette différence capitale, que, suivant lui, l'homme se détermine spontanément, quoique sous l'influence de la grâce.

Pour qui sait reconnaître toute la force d'un principe et les liens qui unissent les questions diverses, Bossuet est le même quand il juge entre l'amour pur et l'amour de Dieu comme objet béatifiant, et quand il prononce entre la philosophie et la religion, entre la liberté et la grâce.

Partout il fait sa part au mysticisme en élevant au-dessus le côté raisonnable de la nature humaine. Il ne voulait ni livrer l'homme à sa propre intelligence; ni le courber sous un joug qui rendrait son intelligence inutile; ni lui donner cette liberté d'action qui isole ses destinées de celles de l'univers et le rend indifférent à son Dieu; ni la réduire à la condition des êtres aveugles et sourds qui subissent la loi de la Providence et concourent à ses desseins sans les comprendre. Il ne voulait pas enfin laisser le cœur humain s'égarer dans des aspirations vagues, sans règle, sans frein, sans boussole, ni le resserrer dans l'aridité de la pratique et le restreindre à l'amour intéressé qui le dégrade et l'avilit. Il a tenu le milieu entre les doctrines qui détruisent la liberté et la raison individuelle, et celles qui les exaltent jusqu'à oublier Dieu; et c'est pour cela qu'il est toujours dans la vérité.

Il nous reste à ajouter quelques mots sur les ouvrages purement philosophiques de Bossuet, la *Connaissance de Dieu et de soi-même* et la *Logique*. Le premier, publié sous le titre d'*Introduction à la philosophie*, se compose de cinq chapitres où l'auteur traite successivement de l'âme, du corps, de l'union de l'âme et du corps, de Dieu, et de l'extrême différence entre l'homme et la bête. L'esprit, la méthode et les principes de Descartes dominent dans cet admirable ouvrage; cependant sur la question de la nature des animaux, Bossuet ne se prononce pas ouvertement en faveur de la théorie cartésienne et paraît pencher pour l'opinion de saint Thomas, qui accorde aux bêtes une âme sensitive. La *Logique*, divisée en trois livres, d'après les trois opérations de l'entendement, concevoir, juger, raisonner, expose avec précision et clarté les règles données par les anciens logiciens. Quelques préceptes généraux, placés à la fin de chaque livre, résument la doctrine qui y est développée. Les exemples sont nombreux et choisis avec cet habile discernement qui a tant contribué au succès de la *Logique* de Port-Royal. C'est bien à tort que l'authenticité de cette Logique a été quelquefois contestée; la plume du grand écrivain s'y reconnaît à chaque page.

Il existe plusieurs éditions des *Œuvres de Bossuet :* 20 vol. in-4°, Paris, 1743-53; 19 vol. in-4°, ib., 1772-88; 43 vol. in-8°, Versailles, 1815-19; 43 vol. in-8°, Besançon, 1828-30; 12 vol. grand in-8°, Paris, 1835-37. — Une double édit. des *Œuvres philosophiques* vient d'être publiée par M. Jules Simon et par M. de Lens, 1 vol. in-12, Paris, 1843. J. S.

BOUDDHISME. On désigne sous ce nom une doctrine philosophique et religieuse, sortie du sein du brahmanisme indien, à une époque qui remonte, selon les autorités chinoises, à *mille* ans avant notre ère, et selon les autorités indiennes, ou d'origine indienne, à *cinq* ou *six* cents ans seulement avant la même époque.

Fondateur de cette doctrine. — Le fondateur de cette doctrine, qui est répandue aujourd'hui, sous ses deux formes, sur la vaste surface de l'Asie, Indien d'origine et de naissance, appartenait à la famille royale qui régnait alors dans le royaume de *Magadha*, aujourd'hui partie méridionale de la province du *Béhar*. Cette famille, selon le *Vichnou-Pourâna*, était celle d'*Ikchwakou*, dans laquelle le fondateur du Bouddhisme porta le nom de *S'âkya*, ce qui l'a fait considérer, par quelques écrivains, comme ayant appartenu à la race des *Saces* ou *Scythes*.

Le nom de *Bouddha* signifie en sanskrit : celui qui a acquis la connaissance absolue des choses. Le célèbre encyclopédiste chinois Ma-touan-lin, en parlant de Bouddha, dit, « qu'il quitta sa maison pour étudier la doctrine; qu'il régla ses actions et fit des progrès dans la pureté, qu'il *apprit toutes les connaissances* et qu'on l'appela *Fo* (ou *Bouddha*). Ce mot étranger, ajoute-t-il, signifie *la connaissance absolue, l'intelligence pure, l'intelligent par excellence.* » Selon les traditions et les légendes, S'akya Bouddha se sentit poussé à sa mission de réformateur du brahmanisme, par la vue du spectacle des misères humaines et par une immense commisération pour les souffrances du peuple. Il se retira un grand nombre d'années dans le désert pour méditer et préparer sa nouvelle doctrine dans laquelle il repoussa formellement l'autorité des *Védas;* ensuite il alla avec quelques disciples la prêcher dans les principales villes de l'Inde, entre autres à Bénarès, où sont établis, depuis la plus haute antiquité, les grands colléges des Brahmanes; ceux-ci enseignaient alors et enseignent encore la distinction imprescriptible de différentes castes parmi les hommes, dont l'une, la plus éminente, celle des *Brahmanes,* est destinée, par sa nature, à la suprématie intellectuelle et religieuse; dont l'autre, celle des *Kchatriyas,* ou guerriers, est destinée, par sa nature, au métier des armes et au commandement militaire; dont la troisième, celle des *Vais'yas,* est destinée par sa nature, au commerce et à l'agriculture, et dont la quatrième, celle des *S'oudras,* est destinée, par sa nature, à servir les trois premières. A l'époque où parut Bouddha, le brahmanisme indien, essentiellement fondé sur cette distinction de castes et soumis à toutes les pratiques religieuses prescrites dans les *Védas* et dans les anciennes *lois de Manou,* était dominant, exclusivement dominant, dans l'Inde. Cependant, autant que les monuments connus jusqu'ici peuvent permettre de le conjecturer, il s'était déjà manifesté plus d'une protestation philosophique contre l'intolérant enseignement des brahmanes. La secte des *Djaïnas,* qui a dû peut-être à cette circonstance d'être restée longtemps à l'état de spéculation philosophique, la faveur d'être tolérée dans l'Inde, tandis que le *Bouddhisme* passé à l'état de religion essentiellement propagandiste, en a été violemment expulsé, dans le ve et le vi^e^ siècle de notre ère; la secte des *Djaïnas,* disons-nous, dont la doctrine philosophique a tant d'analogie avec celle des Bouddhistes, existait déjà dans l'Inde lorsque Bouddha parut, et un passage du *Bhâgavata Pourâna,* cité par M. E. Burnouf (*Journal Asiat.,* t. vii, p. 201) ferait croire que ce grand réformateur appartenait à cette secte philosophique. Voici ce passage :

« Alors, dans la suite du temps, à une époque de confusion et de troubles causés par les ennemis des dieux, un fils de *Djina* (un *Djâina*), du nom de *Bouddha,* naîtra parmi les *Kikât'as* (habitants du *Magadha*). »

Les sectateurs de Bouddha, comme ceux de Lao-tseu, ont cru rehausser le mérite et les vertus de ces deux personnages historiques en leur attribuant une origine céleste et en entourant de prodiges leur vie terrestre. Ce n'est point ici le lieu de rapporter tout ce que les légendes bouddhiques déjà connues racontent sur la naissance et la vie de Bouddha. Notre devoir, au contraire, est de dégager de ces légendes les seuls traits qui peuvent être considérés comme historiques, et de faire

connaître en quoi le bouddhisme a droit de trouver place dans un Dictionnaire des sciences philosophiques.

Ayant atteint sa dix-neuvième année, S'âkya Bouddha, selon ces légendes, désira quitter sa famille et toutes les jouissances d'une demeure royale pour se consacrer tout entier au bien des hommes. Il réfléchit sur le parti qu'il devait prendre. Il vit aux quatre portes par où il pouvait passer, c'est-à-dire au levant, au midi, au couchant et au nord, régner les quatre degrés de la misère humaine, et son âme en fut pénétrée de douleur. Au milieu même des joies de son âge, il ne pouvait s'empêcher de penser aux maux nombreux qui affligent la vie : à la vieillesse, aux maladies, à la mort et à la destruction finale de l'homme.

Il séjourna de trente à quarante ans dans les forêts de l'Inde, peuplées alors de religieux pénitents et de philosophes de toutes sectes (au nombre desquels étaient ceux que les Grecs du temps d'Alexandre appelèrent Gymnosophistes, ou *philosophes nus*). Là, Bouddha chercha à s'instruire, à constituer sa doctrine, à l'enseigner à un certain nombre de disciples et ensuite à la propager par son enseignement. Il essaya même, comme nous l'avons dit précédemment, de convertir les Brahmanes, qui soutinrent avec lui de longues controverses auxquelles assistèrent, dit-on, des mages ou sectateurs de Zoroastre venus de la Perse pour l'entendre et le combattre. Mais ses prédications eurent peu de succès, si l'on s'en rapporte aux légendes mêmes; car il sentit la nécessité de communiquer sa doctrine complète à quelques-uns de ses disciples en leur donnant la mission de la propager après sa mort par tous les moyens qui seraient en leur pouvoir. Il s'adressa ainsi à son disciple favori Mahâ Kâçyapa (le grand *Kâçyapa*) : « Prends le kia-li (habit ecclésiastique à broderies d'or), je te le remets pour que tu le conserves jusqu'à ce que l'*accompli* se montre comme Bouddha, plein de compassion pour le monde; ne permets pas qu'il le gâte ou qu'il le détruise. » Le disciple, ayant entendu ces paroles, se prosterna aux pieds de son maître, la face contre terre, en disant : « O très-excellent, très-excellent maître! j'obéirai à tes ordres bienveillants. »

Bouddha se rendit dans une grande assemblée, où, après avoir exposé de nouveau sa doctrine, il dit : « Tout m'attriste, et je désire entrer dans le *Nirvâna,* c'est-à-dire dans l'*existence dépouillée de tout attribut corporel, et considérée comme la suprême et éternelle béatitude.* » Il alla ensuite sur le bord d'une rivière où, après s'être couché sur le côté droit, et avoir étendu ses pieds entre deux arbres, il expira. « Il se releva ensuite de son cercueil, ajoute la légende, pour enseigner les doctrines qu'il n'avait pas encore transmises. »

Doctrine bouddhique. — Il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de savoir avec exactitude quelle fut la véritable doctrine que Bouddha enseigna à ses disciples, et que ceux-ci transmirent à la postérité dans des écrits que l'on croit subsister encore parmi les livres sanskrits, si nombreux, conservés au Népâl, et dont on possède maintenant en Europe plusieurs copies. Cependant, on peut déjà conjecturer, par l'examen de divers écrits bouddhiques, ainsi que par la forme et le développement de ces écrits chez les différents peuples de l'Asie où le bouddhisme a pénétré (en Chine, dans le Thibet et dans la Mongolie), que la partie philosophique de cette doctrine a suivi, comme la partie

religieuse sans doute, une marche progressive, et qu'elle n'est plus dans les écrits modernes, ce qu'elle était dans ceux du fondateur ou de ses disciples immédiats. Dans les écrits de ces derniers, tous les principes que les écrivains bouddhiques postérieurs ont portés jusqu'aux plus extrêmes limites du raisonnement logique, c'est-à-dire jusqu'à l'extravagance (comme dans la distinction de *dix-huit espèces de vides*), ne sont quelquefois qu'en germe, ou seulement posés dans les écrits des fondateurs de la doctrine. Il en est resulté que des interprétations diverses ont pu être données au même texte; de là plusieurs écoles qui ont eu chacun leur chef. Colebrooke (*Philosophie des Hindous*, traduct. franç. de l'auteur de cet article, p. 222) en distingue quatre, dont il expose les principes fondamentaux.

I. Quelques-uns soutiennent que *tout est vide* (*sarva soûnya*), suivant, à ce qu'il paraît, une interprétation littérale des *soûtras* ou *axiomes* de Bouddha. Cette école est considérée comme *tenant le milieu* (*mâdhyamika*) entre toutes celles qui sont nées de l'interprétation philosophique de la doctrine primitive.

II. D'autres Bouddhistes exceptent du *vide universel* la *sensation interne* ou l'intelligence qui perçoit (*vidjnâna*), et soutiennent que tout le reste est *vide*. Ils maintiennent seulement l'existence éternelle du *sens* qui donne la conscience des choses. On les nomme *Yôgâtchâras, livrés* ou *adonnés à l'abstraction*.

III. D'autres, au contraire, affirment l'existence réelle des objets externes, non moins que celle des sensations internes; considérant les objets externes comme perçus par les sens, et les sensations internes, la pensée, comme induites par le raisonnement.

IV. Quelques autres enfin reconnaissent la perception immédiate des objets extérieurs, d'autres une conception médiate de ces mêmes objets par le moyen d'images ou formes ressemblantes présentées à l'intelligence; les objets, insistent-ils, sont induits, mais non effectivement ou immédiatement perçus. De là deux autres branches de la secte de Bouddha, dont l'une s'attache littéralement aux *Soûtras*, l'autre aux commentaires de ces *Soûtras*. Mais, comme ces deux dernières branches ont un grand nombre de principes communs, elles sont généralement confondues et considérées comme une seule secte dans les controverses soutenues avec leurs adversaires.

Principes communs aux différentes écoles bouddhiques. — Les différentes écoles bouddhiques établissent deux grandes divisions de tous les êtres. La *première* comprenant tous les *êtres externes*, et la *seconde* tous les *êtres internes*. A la première appartiennent les *éléments* (*bhoûta*), et tout ce qui en est formé (*bhautika*); à la seconde appartient la *pensée* ou l'intelligence (*tchitta*), et tout ce qui en dépend (*tchaitta*). Ces écoles reconnaissent *quatre éléments* à l'état d'*atomes*. Ce sont la *terre*, l'*eau*, le *feu*, et l'*air*. Les atomes terreux sont durs; les aqueux, liquides; les ignés, chauds; les aériens, mobiles. Les agrégats de ces atomes partagent ces caractères distincts. Ces différentes écoles soutiennent l'agrégation atomique indéfinie, regardant les substances composées comme étant des atomes primordiaux conjoints ou agrégés.

Les Bouddhistes ne reconnaissent pas l'*élément éthéré* (*âkâsa*), admis dans presque tous les autres systèmes philosophiques de l'Inde, ni une

âme individuelle vivante et distincte de l'intelligence ou phénomène de la pensée, ni aucune substance irréductible aux quatre éléments ci-dessus mentionnés.

Les corps qui sont les objets des sens sont des agrégats d'atomes, étant composés de la terre et des autres éléments. L'intelligence, qui habite dans le corps, et qui possède la conscience individuelle, perçoit les objets et subsiste comme étant *elle-même;* et sous ce point de vue seulement elle est *elle-même* ou *âme* (*âtman*).

Quelques Bouddhistes prétendent que les agrégats, ou les corps composés des éléments primitifs, ne sont perçus par les organes des sens (qui sont pareillement des composés atomiques) qu'à l'aide des images ou des représentations de ces objets extérieurs : ce sont les *Sautrantikas* ou adhérents stricts aux axiomes de Bouddha. D'autres reconnaissent la perception directe des objets extérieurs ; ce sont les *Vaibhâchikas* ou adhérents aux commentaires. L'une et l'autre de ces sectes pensent que les objets cessent d'exister dès l'instant qu'ils ne sont plus perçus : ils n'ont qu'une courte durée, comme la lueur d'un éclair, n'existant pas plus longtemps que la perception qui les fait connaître. Alors leur *identité* n'est que momentanée : les atomes ou les parties composantes sont dispersées, et l'agrégation était seulement instantanée.

C'est cette doctrine qui a porté les adversaires philosophiques des Bouddhistes à les désigner comme *soutenant que toutes choses sont sujettes à périr ou à se dissoudre* (*Poùrna* ou *Sarva-vaînâsikas*).

Voilà pour le *monde extérieur,* ou pour la première division ontologique. Quant au *monde intérieur,* c'est-à-dire l'*intelligence* et tout ce qui lui appartient, qui est la seconde division ontologique, elle consiste en *cinq catégories,* qui sont :

1°. La *catégorie des formes,* comprenant les organes des sens et leurs objets considérés dans leurs rapports avec la personne, ou la faculté sensible et intelligente qui est impressionnée par eux. Les couleurs et les qualités sensibles, ainsi que tous les corps perceptibles, sont externes, et comme tels, ils sont classés sous la seconde série de la première division ontologique ; mais comme objets de la sensation et de la connaissance, ils sont regardés comme étant *internes,* et, par conséquent, ils sont classés dans la seconde division ontologique.

2°. La *catégorie de la cognition,* consistant dans l'intelligence, ou la pensée (*tchitta*), qui est identique avec la *personnalité* (*âtma, soi-même*) et avec la *connaissance* (*vidjnâna*). C'est la connaissance des sensations, ou le cours continu de la cognition et du sentiment. Il n'y a pas d'autre agent, d'être à part, ou distinct, qui agisse et qui jouisse ; il n'y a pas, non plus, une âme éternelle, mais une pure succession de pensées, accompagnée d'une conscience individuelle qui réside dans le corps.

3°. La *catégorie des impressions,* comprenant le plaisir, la peine ou l'absence de l'un et de l'autre, et les autres sentiments excités dans l'esprit par les objets agréables ou désagréables.

4°. La *catégorie des connaissances admises,* comprenant la connaissance provenant des noms, ou mots du langage, comme *bœuf, cheval,* etc., ou d'indications particulières, de signes figuratifs, comme une maison indiquée par un pavillon, un homme par son bâton.

5°. La *catégorie des actions,* comprenant les passions, comme le dé-

sir, la haine, la crainte, la joie, le chagrin, etc., en même temps que l'illusion, la vertu, le vice et toute autre modification de la pensée ou de l'imagination. Tous les sentiments sont momentanés.

Le cours apparent, mais non réel, des événements, ou la succession mondaine, externe et interne, ou physique et morale, est décrite comme étant un enchaînement de causes et d'effets qui opèrent dans un cercle continu.

La cause prochaine et la cause occasionnelle concomitante sont distinguées l'une de l'autre.

L'école bouddhique, ainsi que la plupart de celles qui ont une origine indienne, propose, comme le grand objet auquel l'homme doit aspirer, l'*obtention d'un état de bonheur final,* d'où le retour aux conditions de ce monde est impossible.

L'obtention de cette félicité finale parfaite s'exprime par le terme général d'*émancipation,* de *délivrance,* d'*affranchissement* (*moukti* ou *mokcha*). Le terme que les Bouddhistes affectent plus particulièrement, mais qui n'est pas employé exclusivement par cette école, est le mot *nirwâna* (calme profond). La notion qui est attachée à ce terme, dans son acception philosophique, est celle de *apathie parfaite.* C'est une condition de bonheur tranquille et sans mélange, ou d'extase mentale, regardée comme le suprême bonheur. Cet état de l'homme accompli après la mort, n'est point, comme dans l'école des *Védantins* indiens, la réunion finale avec l'*Ame suprême,* obtenue par une *discontinuation de l'individualité;* ce n'est pas, non plus, une *annihilation,* comme on l'a prétendu, c'est un *repos absolu,* une *cessation de tout mouvement,* une *négation de tous modes d'être et de sentir.*

L'accusation d'athéisme ne pouvait manquer d'atteindre un pareil système de philosophie. Aussi, trouve-t-on déjà cette accusation dans certaines recensions du *Ramâyana,* le plus ancien poëme épique de l'Inde, où il est dit :

« Comme apparaît un voleur, ainsi est apparu Bouddha; sache que c'est de lui que l'*athéisme* est venu. »

Le mot que nous traduisons par *athéisme* (*nâstikam*), signifie littéralement la doctrine du *non-être.* Il est composé de *na,* négation, et de *asti* (est); c'est donc plutôt la *négation de l'être,* que la *négation de la Divinité.* Cependant, comme les Bouddhistes n'admettent pas, en dehors des quatre éléments, d'Etre suprême qui aurait créé le monde, on ne peut disconvenir qu'ils ne soient *athées* dans le sens habituel du mot.

L'esquisse précédente de la philosophie bouddhique, d'après l'exposition de Colebrooke, représente principalement l'ancienne doctrine. Cette doctrine paraît s'être modifiée sur plusieurs points dans les temps modernes, ainsi que le font connaître les Mémoires que M. Hodgson, résident anglais du Népâl, a publiés sur le Bouddhisme (Voyez *Nouv. Journal Asiat.,* t. VI, p. 81), après avoir recueilli leur contenu de la bouche même de plusieurs savants Bouddhistes. Selon cette dernière autorité, le Bouddhisme se divise en quatre principales sectes, ou systèmes distincts d'opinions sur l'*origine du monde,* la *nature de la cause première,* la *nature* et la *destinée de l'âme.* Les sectateurs du premier système, nommés *Swâbhâvikas,* nient l'existence de l'*immatérialité.* Ils affirment que la matière est la substance unique, et ils lui donnent

deux modes : l'*action* ou l'*activité*, et le *repos* ou l'*inertie* (en sanskrit *pravritti* et *nirvritti*). La révolution, ou la succession de ces deux états, est éternelle, et embrasse la naissance et la destruction de la nature, ou des formes corporelles palpables. Ils affirment que l'homme peut accroître ses facultés à l'infini jusqu'à la parfaite identification de sa nature avec celle qui existe dans l'état de repos.

Les sectateurs du second système, nommés *Aiswarikas*, ou théistes, reconnaissent l'essence immatérielle, c'est-à-dire un Etre suprême, infini et immatériel, que quelques-uns d'entre eux considèrent comme la cause unique de toutes choses, tandis que d'autres lui associent un principe matériel égal et coéternel. Quoique tous ceux qui professent ce second système admettent l'*immatérialité* et un *Dieu suprême*, ils nient sa providence et son autorité sur les êtres.

Les sectateurs du troisième système, les *Karmikas*, ceux qui croient aux effets des *œuvres* (*karma*), aux *actions morales;*

Et les sectateurs du quatrième système, les *Yâtnikas* (de *yatna*, effort), ceux qui croient aux effets des austérités physiques dans une vue morale, ont modifié le quiétisme absolu des premiers systèmes, et donnent plus à l'empire des bonnes actions et de la conscience morale en reconnaissant la libre volonté de l'homme.

Quant à la destinée de l'âme, tous admettent la métempsycose et l'absorption finale. Mais en quoi l'âme est-elle absorbée ? C'est là un grand sujet de controverse parmi les Bouddhistes. On ne pourra connaître d'une manière un peu complète l'ensemble de la philosophie bouddhique, que lorsque les principaux monuments de cette philosophie auront été mis à la portée de l'investigation européenne ; mais ce que l'on en connaît déjà peut suffire pour en avoir une idée. M. E. Burnouf, auquel la science *indo-arienne* doit déjà tant, prépare la publication de l'un des principaux traités bouddhiques venus du Népâl : *le Lotus de la bonne loi*, et une histoire approfondie du Bouddhisme en 2 vol. in-4°. Ces deux grandes publications ne laisseront rien à désirer sur la connaissance du Bouddhisme indien. G. P.

BOULAINVILLIERS (Henri, comte DE), né à Saint-Laire, en Normandie, en 1658, d'une ancienne famille nobiliaire, et mort en 1722, embrassa d'abord le parti des armes, qu'il quitta bientôt pour consacrer le reste de ses jours aux affaires de sa famille et aux travaux de la pensée. Sa réputation se fonde principalement sur ses œuvres historiques, où il soutient, entre autres paradoxes, que le gouvernement féodal est le *chef-d'œuvre de l'esprit humain*. Mais il appartient aussi à l'histoire de la philosophie par quelques écrits, les uns imprimés, les autres manuscrits, où se décèle un esprit inquiet, flottant entre la superstition et l'incrédulité. Sous prétexte de rendre plus facile la réfutation de Spinoza en mettant ses opinions à la portée de tout le monde, Boulainvilliers a eu réellement pour but de propager le système de ce philosophe, en dissimulant toutes les difficultés dont il est hérissé, et en substituant au langage austère du métaphysicien hollandais une forme simple et pleine d'attraits. Tel est le véritable caractère du livre intitulé : *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza*, par *M. de Fénelon, archevêque de Cambrai*, par le *P. Lami, bénédictin*, et par *M. le comte*

de Boulainvilliers, etc., in-12, Bruxelles, 1731. Ce même ouvrage, avant d'être imprimé, était aussi connu sous ce titre : *Essai de métaphysique dans les principes de B. de Sp.*, et c'est à tort que la Biographie de Michaud en fait un ouvrage distinct. Quoique l'auteur déclare, avec cette hypocrisie devenue plus tard si commune chez Voltaire, que la Providence ne manquera pas de se susciter des défenseurs, et que si les années n'avaient déjà affaibli sa vivacité, il aurait lui-même pris part à la réfutation du plus dangereux livre qui ait été écrit contre la religion (ouvr. cité, Préface), ses intentions ne sauraient échapper à personne.

Il a écrit dans le même esprit, comme il nous l'apprend lui-même (*ubi supra*), une analyse du *Traité théologico-politique*, imprimée à la suite des *Doutes sur la religion* (in-12, Londres, 1767). Le *Traité des trois Imposteurs*, qu'on lui attribue également (in-8°, sans nom de lieu, 1775, de 102 p.), n'est qu'un extrait du livre intitulé : *La Vie et l'Esprit de Spinoza*, in-8°, Amst., 1719, ou plutôt de la deuxième partie de ce livre, l'*Esprit de Spinoza*. Enfin Boulainvilliers est l'auteur d'un ouvrage demeuré manuscrit sous le titre de : *Pratique abrégée des jugements astrologiques sur les nativités* (3 vol. in-4°, nos 569 et 570 dans la bibliothèque de M. Jariel de Forge, dont le fonds provenait de celle de Boulainvilliers). Il avait réuni plus de 200 volumes sur la philosophie hermétique et les sciences occultes. Les écrits philosophiques de Boulainvilliers ont aujourd'hui perdu toute leur valeur. La prétendue *Réfutation* du système de Spinoza est une exposition très-faible et très-incomplète de la doctrine contenue dans l'*Ethique*, et n'offre plus d'autre intérêt que celui de la rareté.

BOURSIER (Laurent-François), docteur de Sorbonne, né à Ecouen en 1679, mort à Paris en 1749, fut un des chefs du parti janséniste, et prit en cette qualité une part active aux querelles religieuses des premières années du règne de Louis XV. Il mérite une place dans l'histoire de la philosophie par son ouvrage *De l'action de Dieu sur les créatures, traité dans lequel on prouve la prémotion physique par le raisonnement, et où l'on examine plusieurs questions qui ont rapport à la nature des esprits et à la grâce*, 2 vol. in-4°, Paris, 1715. Boursier est un disciple de Malebranche qui exagère la théorie des causes occasionnelles au point de soutenir que, pour toute action, « nous avons besoin d'un secours actuel et prédéterminant. » Malebranche, dont il ne partageait pas les opinions sur la grâce, écrivit contre lui ses *Réflexions sur la prémotion physique*. Boursier a eu aussi pour adversaire le P. Dutertre, qui l'a réfuté durement. X.

BOUTERWECK (Frédéric) n'est pas seulement connu comme philosophe ; il était aussi poëte, et surtout fort bon critique. Né à Oker dans le Hartz, en 1776, il étudia d'abord le droit, et finit par s'adonner exclusivement à la littérature et à la philosophie. Il professa cette dernière science à Goëttingue, où il termina sa carrière en 1828.

D'abord partisan des doctrines de Kant, mais bientôt mécontent de l'idéalisme qui en est le dernier mot, et effrayé des conséquences que Fichte semblait en avoir rigoureusement tirées, il finit par se jeter dans une sorte de mysticisme philosophique analogue à celui de Jacobi. — Il

retourne contre les sceptiques leurs propres arguments, et les met au défi de prouver que la certitude est impossible. C'est peut-être leur demander plus qu'ils ne sont tenus de donner, les sceptiques pouvant fort bien borner leurs prétentions à soutenir qu'il n'y a rien de certain, pas même ceci : que nous ne savons rien.

Quoi qu'il en soit, Bouterweck, soutenant que le sceptique est tenu d'établir l'impossibilité de la science philosophique, le place par là même sur le terrain du dogmatisme, puisque toute preuve exige un principe, un point de départ certain. Tel est le principe commun entre les sceptiques et les dogmatiques, principe qui doit servir à ruiner la thèse des premiers. Le but de l'*Apodictique*, ou *Traité de la certitude démonstrative*, publié par l'auteur en 1799, est de trouver ce point de départ certain, ce principe générateur de la science; que, du reste, cette science doive être positive, comme le veulent les dogmatiques, ou qu'elle doive être négative, comme le prétendent les sceptiques. Et, de peur de rencontrer un principe qui ne serait pas suffisamment large pour garantir toutes les croyances humaines primitives contre les atteintes du scepticisme, Bouterweck commence par reconnaître les grandes manifestations de la vie intellectuelle, la *pensée*, la *connaissance* et l'*action*. De là trois parties dans l'*Apodictique*. Dans la première, on examine s'il y a un principe possible de vérité pour la sphère de la pensée pure et simple; c'est l'objet de l'*Apodictique logique*. Dans la seconde, on recherche l'existence et la portée de ce même principe en fait de science; c'est l'*Apodictique transcendantale*. Dans la troisième, il s'agit également d'établir le fondement de la certitude pratique, et d'en déterminer la sphère d'application ; c'est l'*Apodictique pratique*.

Le résultat de l'*Apodictique logique* est que la pensée elle-même suppose la connaissance, et par conséquent la réalité. En effet, les jugements n'ont pas simplement pour objet de pures formules, mais encore quelque chose que nous connaissons. En ne les considérant d'abord que sous le point de vue logique, on n'y trouve rien de plus, ce semble, que le fait de la pensée même : *Je pense*. Mais, outre que ce fait est incontestable, il implique en outre un principe supérieur, celui-ci : *Je sais que je pense*. La pensée suppose donc réellement le savoir ; elle le suppose même à un double titre, puisqu'il y a là deux choses connues, le *sujet* de la pensée, et le *fait* de la pensée.

Mais il s'agit de savoir maintenant quel est le principe de la connaissance ou du savoir. Si ce n'est pas la chose en soi, comme le veut Kant, ni le moi, comme le prétend Fichte, qu'est-ce donc ? Tel est le problème de l'*Apodictique*. L'idée fondamentale la plus élevée que l'homme puisse avoir est celle d'*être*, de *quelque chose* en général. On peut très-bien appeler cet être l'*absolu*. Or, en fait, l'existence de l'idée en nous est incontestable. Nous nous sentons attachés, dans notre nature la plus intime, à quelque chose d'innommé, qui, loin d'opprimer notre liberté, en est, au contraire, comme le principe secret, le sujet dernier. Mais à ce sentiment se joignent aussi ceux de la nécessité et de la vérité, qui sont subordonnés à l'idée de l'absolu, idée qui accompagne toute pensée. Le scepticisme, tout aussi bien que le dogmatisme, ne peut se dispenser de partir de cette idée, de l'idée de l'être en général; son doute, autrement, n'aurait ni sens ni raison. Le sceptique, il

est vrai, demande qu'on lui prouve que l'idée de l'absolu, dont il reconnaît la nécessité dans le raisonnement, est quelque chose de plus qu'une idée; mais, quoiqu'il ne puisse pas dire ce qu'il entend par là, il le sent cependant et l'appelle *réalité*. L'idée de l'absolu n'a donc pas, pour le sceptique lui-même, une valeur purement logique ou idéale, mais encore une valeur ontologique ou réelle.

Reste à savoir comment nous parvenons à l'absolu, comment nous pouvons légitimement lui donner une valeur ontologique, et ne pas en faire simplement un principe régulateur de la pensée, comme le voulait Kant. On ne peut résoudre cette question, dit Bouterwerck, qu'en réfléchissant à l'origine de l'idée de l'absolu. L'*être* étant impliqué dans toute pensée, il ne peut être le produit de la pensée. Donc il est quelque chose d'imaginaire et de chimérique, ou bien il doit y avoir une *faculté de connaître absolue*, fondement de la raison même, et qui ait pour fonction la découverte de l'être. L'être se trouve aussi au fond du sentiment; c'est à lui que le sentiment est rapporté. La faculté absolue de connaître n'est donc pas la même chose que le sentiment. Celui-ci suppose la réalité connue par celle-là. Enfin, l'être véritable, réel, n'est pas plutôt découvert par la faculté absolue de connaître, que l'entendement le conçoit identique avec l'idée de l'absolu, en sorte que l'être réel et l'être absolu idéal sont une seule et même chose. La faculté absolue de connaître produit donc immédiatement et simultanément l'idée de l'absolu comme principe régulateur de la raison, et la reconnaissance réelle de l'être comme principe ontologique ou constitutif des choses. Cette faculté est donc supérieure à la *sensibilité* et à la *raison*.

Mais la réalité se présentant sous deux faces, comme *sujet* et comme *objet*, Bouterweck est conduit à distinguer, dans la faculté absolue de connaître, la *réflexion absolue* et le *jugement absolu*. La première donne les deux aspects de la réalité absolue, le sujet et l'objet; le second en donne l'essence indivisible, la *réalité absolue* sans distinction. Du reste, le sujet ne se pose pas lui-même, comme le pense Fichte; il est moins encore un produit de l'objet, comme le prétend le réalisme vulgaire; mais le sujet et l'objet se posent simultanément, à titre de réalités opposées, lorsque la réflexion absolue vient à redoubler la réalité absolue. On n'explique pas, du reste, la possibilité de la réflexion absolue.

Ce résultat de l'*Apodictique transcendantale* est appelé par Buhle un spinozisme négatif. Il ne le juge guère plus avantageusement sous le rapport logique, puisqu'il ne le croit pas plus fort contre le scepticisme que le système de Kant et de Fichte. De nos jours, M. H. Fichte n'y voit qu'une hypothèse, une sorte de dogmatisme rétrograde, déjà mis justement à l'écart par Kant et par G. Fichte. Un autre historien contemporain de la philosophie allemande, ne trouve de neuf dans Bouterweck que le mot de *virtualité*, qui ne lui paraît pas d'un heureux emploi. Ces jugements, le dernier surtout, sont un peu sévères. Revenons à l'analyse de la troisième partie de l'*Apodictique*.

La volonté ne peut être conçue que par le principe de la *liberté*; celui qui *veut* quelque chose doit pouvoir aussi ne *pas* le *vouloir*. Mais au-dessous de la liberté, se conçoit la force vivante qui en est le fondement. Le moi idéal qui s'évanouit, aux yeux de la philosophie théorique, dans

l'Etre infini, prend, dans la philosophie pratique, le caractère d'une *réalité individuelle*. L'unité des points de vue théorique et pratique résulte de ce que la réalité pratique de l'individu doit être reconnue par un seul et même jugement absolu, en même temps que la réalité absolue en général. La réalité et l'individualité se réunissent donc, au moyen de la faculté absolue de connaître, en une réalité unique, qui n'est que la réalité pratique en général, c'est-à-dire réalité par puissance et résistance; c'est cette réalité que Bouterweck appelle *virtualité*. La virtualité est donc l'unité absolue de forces contraires et qui n'existent, ou du moins ne s'exercent, qu'à cause de leur opposition mutuelle. La virtualité est le fondement réel de toute l'*Apodictique*. En sorte qu'on pourrait très-bien appeler ce système du nom propre de *virtualisme*. Le moi n'est que par la virtualité; c'est une force relative qui s'appuie sur la force absolue, et n'existe qu'en elle. Il ne constitue pas l'opposition ou la résistance, comme le pense Fichte, mais il coexiste avec elle et la suppose.

Suivant l'*Apodictique*, il n'y a pas une raison pratique opposée à la raison théorique; il n'y a qu'une faculté absolue de connaître, qui ne contient ni intuition sensible, ni concept logique, mais la pensée *théorique* pure de l'être, de la réalité, et la pensée *pratique* pure de la puissance et de la résistance, ou de la virtualité, de l'individualité de la personne et de la loi morale. Cette loi n'est pas un principe primitif, quoique l'entendement lui prête ce caractère. Elle n'est d'abord qu'un sentiment, et agit comme tel. Mais dès qu'une fois l'entendement a développé la matière de ce sentiment, les deux idées morales pures, celles de droit et de devoir, se révèlent à lui. Le droit est la liberté en présence d'elle-même; le devoir, la liberté en face de la nécessité. Ce sont deux corrélatifs inséparables, qui résultent tous deux d'une loi morale, laquelle n'est, par conséquent, ni celle de droit, ni celle de devoir, mais la loi pure de la moralité en général.

Les conséquences métaphysiques de l'*Apodictique* relativement à l'âme, au monde et à Dieu, sont les suivantes : 1° Notre savoir se fonde sur notre existence subjective dans une réalité infinie. Dès qu'une fois nous existons, et à titre d'êtres libres et vivants surtout, nous n'avons plus aucune raison de penser que nous puissions cesser d'être à la mort du corps. Etant une partie constitutive de la réalité infinie, nous pouvons espérer une existence subjective éternelle. 2° Le monde, l'univers, est l'ensemble des choses. Il peut être conçu de deux manières : ou comme monde sensible, le monde des corps; ou comme monde insensible, le monde des mondes, celui des choses en soi. Tous deux sont donc, comme mondes, l'ensemble de tout ce qui est. Mais il y a une réalité absolue, qui n'est composée ni d'atomes ni de monades, qui est virtualité, c'est-à-dire qui résulte incessamment de l'action et de la réaction de principes profondément inconnus à tous les mortels. En d'autres termes, la philosophie n'a pas de chapitre pour le monde, la cosmologie n'est pas une science possible. 3° Pour ce qui est de la Divinité, toute la tâche de la philosophie consiste purement et simplement à rectifier les fausses idées que se fait l'homme de l'Etre infini. Dieu n'est pas un être qu'on se puisse représenter. Et si l'on s'entend soi-même en parlant de Dieu, on ne peut le concevoir que comme la réalité infinie, principe de tout ce qui est fini.

Dans son dernier ouvrage, la *Religion de la raison*, Bouterweck a modifié le système que nous venons d'esquisser. Il essaye d'abord de montrer que, dès qu'une fois la réflexion a mis en regard l'une de l'autre la représentation et la chose représentée (l'idée et son objet), le doute concernant la réalité de la chose représentée est inévitable. En vain l'on prétend sortir de la représentation, s'élever au-dessus d'elle, atteindre la chose même; il y a là contradiction. « Lorsque je crois atteindre la chose, dit-il, je ne saisis encore que la représentation que j'en ai, représentation qui est l'intermédiaire entre la chose et moi. » C'est l'ancienne proposition si connue de G. Fichte, que « la conscience, dans tout savoir, dans toute représentation, ne connaît immédiatement que son état propre. » En vain l'on voudrait regarder comme ayant une valeur objective les conceptions qui sont accompagnées du sentiment de la nécessité; même dans ce cas, nous ne franchissons pas les limites de notre conscience. La vérité est toujours ce que *nous devons nous représenter d'une certaine manière*, par cela seul que nous sommes *hommes* (p. 73). De là une sorte de scepticisme absolu, fruit de la réflexion, mais auquel Bouterweck oppose la *foi*, dans le sens le plus large du mot, entendant par là une *confiance* immédiate à notre savoir. La foi, dit-il, est l'état de l'esprit, dans lequel le doute est, ou entièrement anéanti, ou du moins partiellement dissipé par l'*adhésion de l'esprit à une représentation déterminée* (p. 77). La foi est le principe de tout savoir, et le fondement de l'intuition sensible, comme des idées les plus hautes. Sans la foi, *l'absolue réalité ne serait toujours qu'une représentation subjectivement nécessaire*. La théorie de Bouterweck n'est, comme on voit, qu'une affirmation tendant à rassurer l'esprit contre les résultats de l'analyse du fait de connaître; mais cette affirmation, qui rappelle aussi la seconde période de la philosophie de G. Fichte, ne nous semble être qu'une faiblesse et une inconséquence. Aussi voit-on flotter Bouterweck entre la foi et la réflexion, entre le doute et l'affirmation, et toujours il menace de tomber dans la négation. Ainsi placé entre la foi spontanée et primitive de la raison, et les résultats obtenus par la réflexion, trouvant toujours ces deux puissances en lutte, partout Bouterweck décide sententieusement ou d'autorité, mais sans aucune preuve en faveur de la foi. Cette foi, qui n'est autre chose qu'un instinct, une loi de notre nature, ne prouve donc absolument qu'elle-même.

Bouterweck a laissé un grand nombre d'ouvrages, entre autres : *Aphorismes d'après la doctrine de Kant*, etc., in-8°, Goëttingue, 1793; —*Paulus Septimus*, ou *le Dernier mystère du prêtre d'Eleusis*, in-8°, 2 parties, Halle, 1795 (roman philosophique); —*Idée d'une apodictique universelle*, 2 vol. in-8°, Halle, 1799; —*Eléments de la Philosophie spécul.*, in-8°, Goëttingue, 1800; —*Les Epoques de la raison, d'après l'idée d'une apodictique*, in-8°, ib., 1802; —*Introduction à la philosophie des sciences naturelles*, in-8°, ib., 1803. — *Nouveau Muséum de philosophie et de littérature*, in-8°, ib., 1803; —*Esthétique*, Leipzig, 1806, 1815, Goëttingue, 1824-25. —*Idées sur la Métaphysique du beau*, in-8°, Leipzig, 1807; —*Aphorismes pratiques*, ou *Principes pour un nouveau système des sciences morales*, ib., 1808; — *Manuel des connaissances philosophiques préliminaires, contenant une Introduction générale, la Psychologie et la Logique*, in-8°, Goëttingue, 1810, 1820; —

Manuel des Sciences philosophiques, exécuté d'après un nouveau système, in-8°, 2 parties, ib., 1815, 1820; — *Religion de la raison, idée concernant l'avancement d'une religion philosophique durable*, in-8°, ib., 1824; — *De primis philos. græcorum decretis physicis* dans les *Comment. Soc. Goett. recentt.*, vol. II, 1811; — *Philosophorum alexandrinorum ac neoplatonicorum recensio accuratior; Comment. in Soc. Goett. habita*, in-4°, 1821. — Son *Histoire de la poésie et de l'éloquence depuis la fin du* XIII[e] *siècle*, 9 vol. in-8°, Goëttingue, 1801-12, contient aussi plusieurs notices qui intéressent la philosophie. Une partie de cet ouvrage a été traduite en français sous le titre d'*Histoire de la poésie espagnole*, 2 vol. in-8°, Paris, 1812. J. T.

BREDENBURG (Jean) de Rotterdam, contemporain de Spinoza, a d'abord combattu ce philosophe dans un petit écrit intitulé : *Enervatio tractatus theologico-politici, una cum demonstratione geometrico ordine disposita naturam non esse Deum, etc.* (in-4°, Rotterdam, 1675). Mais plus tard, revenant sur ce petit traité, il en fut de plus en plus mécontent; il relut les écrits de son illustre adversaire, et, ayant fini par se convertir à ses doctrines, il composa en flamand une réfutation de ses propres objections, ce qui ne l'empêcha pas de rester sincèrement attaché au christianisme jusqu'à la fin de sa vie. C'est contre ce second ouvrage, aujourd'hui complétement tombé dans l'oubli, qu'est dirigé le petit écrit d'Orobio, imprimé à la suite de la prétendue *Réfutation* de Boulainvilliers, sous le titre suivant : *Refutatio demonstrationum Joh. Bredenburg et B. D. Spinozæ.*

BROUSSAIS (François-Joseph-Victor), médecin, philosophe, naquit à Saint-Malo, le 17 décembre 1772; son bisaïeul avait été médecin dans le pays, son grand-père pharmacien, et son père s'était établi, comme médecin, au village de Pleurtuit, non loin de Saint-Malo. La première éducation de Broussais fut très-négligée. A douze ans il fut envoyé au collége de Dinan, et ne s'y fit guère remarquer, dit-on, que par la fermeté de son caractère et l'activité de son esprit. En 1792, il s'enrôla dans une compagnie franche; mais une maladie assez grave le força bientôt de revenir près de ses parents. Cédant aux sollicitations de sa famille, il se décida à embrasser la profession médicale, et entra comme élève à l'hôpital de Saint-Malo et à celui de Brest. Broussais s'embarqua ensuite, comme chirurgien, à bord de la frégate *la Renommée;* il passa bientôt après, comme chirurgien-major, sur la corvette *l'Hirondelle* et le corsaire *le Bougainville.* En 1799, Broussais vint, pour la première fois, à Paris, où Bichat enseignait alors avec tant d'éclat l'anatomie et la physiologie; Broussais fut un des élèves les plus assidus de ce grand maître; il suivait en même temps les leçons de Pinel, et adoptait de tout point des doctrines contre lesquelles il devait s'élever plus tard avec tant de force et de retentissement. En 1803, Broussais se fit recevoir docteur-médecin; il avait pris pour sujet de thèse *la fièvre hectique;* dans cette dissertation il allait au delà des idées de Pinel lui-même, en lui reprochant de chercher à localiser une fièvre, ou plutôt une affection, essentiellement générale. Après avoir essayé, mais en vain, de se former une clientèle à Paris, Broussais reprit du

service dans l'armée de terre; il fut nommé médecin aide-major dans la division des côtes de l'Océan; du camp de Boulogne il suivit nos soldats dans les Pays-Bas et en Allemagne; attaché ensuite à l'hôpital d'Udine, dans le Frioul, il y rassembla les matériaux de son meilleur ouvrage, le *Traité des phlegmasies chroniques*, qui ne fut publié qu'en 1808. De 1809 à 1814, Broussais fut employé, comme médecin principal, d'abord en Espagne, puis dans le midi de la France. Nommé en 1814 second professeur à l'hôpital militaire du Val-de-Grâce, Broussais put se livrer exclusivement à l'enseignement clinique de la pathologie; il ouvrit en même temps des cours particuliers dans un amphithéâtre de la rue des Grès, et ensuite à l'Hospice de perfectionnement. Cet enseignement eut un remarquable succès : les élèves assiégeaient les portes de cette étroite enceinte; c'est que Broussais se posait alors comme une sorte de tribune en médecine. A l'issue de ses leçons, entouré d'un groupe d'élèves, on le voyait traverser la place de l'Ecole-de-Médecine, déclamant avec véhémence contre les professeurs de l'ancienne Faculté, qu'il appelait des hommes à robe et à rabat : sans avoir le talent de l'improvisation ni même celui de la parole réfléchie, il était chaleureux, toujours acerbe et sans mesure, sans ménagement pour ses adversaires; aussi, tant qu'il se trouva placé dans ce rôle d'opposition, ses leçons eurent un remarquable succès. Mais comment se fit-il que de médecin Broussais voulut tout à coup devenir philosophe? Comment se fit-il que, livré jusque-là à l'enseignement de la pathologie, il essaya de lutter avec les représentants de la nouvelle philosophie? C'est ce que nous aurons à examiner tout à l'heure; disons seulement ici que c'est en 1828 qu'il fit paraître la première édition de son *Traité de l'irritation et de la folie :* peu de temps avant sa mort, il se proposait d'en publier une seconde édition, édition augmentée et surtout modifiée; car de l'école de Cabanis il avait passé dans l'école de Gall. Cette seconde édition a été publiée depuis et avec toutes les additions. En 1831, le nouveau Gouvernement, pour ne pas laisser en dehors de l'enseignement officiel de la Faculté une aussi grande renommée médicale, créa une chaire de pathologie et de thérapeutique générales, et cette chaire fut confiée à Broussais. Mue par les mêmes sentiments, c'est-à-dire par le désir de s'adjoindre un grand nom, la cinquième classe de l'Institut, nouvellement reconstituée, ouvrit ses portes à Broussais; mais, aussi bien dans cette paisible enceinte que dans le bruyant amphithéâtre de la Faculté, tout prestige était tombé, et Broussais, qui pouvait lutter à armes égales avec ses adversaires en philosophie comme en médecine, Broussais, en quelque sorte épuisé par son ancienne guerre d'opposition, vécut, pour ainsi dire, sur sa renommée, sans exercer aucune influence sur la nouvelle génération. Doué d'une vigueur de constitution peu commune, Broussais avait résisté à toutes les fatigues de la vie militaire; mais vers la fin de 1837 sa santé parut s'altérer profondément; en 1838 on reconnut en lui un mal toujours au-dessus des ressources de l'art, et qui le minait sourdement de jour en jour : il succomba à cette cruelle maladie le 17 novembre de la même année, à l'âge de 66 ans.

Comme médecin, comme pathologiste, Broussais a occupé, sans contredit, un rang fort éminent dans la science; mais ce n'est pas à ce titre qu'il doit nous occuper ici : c'est comme philosophe que nous devons le

faire connaître; c'est son système tout matérialiste que nous devons rappeler en peu de mots, ainsi que la polémique qu'il a soutenue avec les représentants de la nouvelle philosophie.

Pour apprécier à leur juste valeur les idées de Broussais en philosophie, il faut, pour un moment, nous reporter aux doctrines qu'il avait adoptées en physiologie; car, comme l'a fort bien dit M. Mignet (*Eloge de Broussais*), Broussais a été conduit par la marche de ses études premières à rattacher l'homme moral à l'homme physique, et il a ainsi appliqué ses théories physiologiques aux actes intellectuels.

Mais ces théories ne lui appartenaient pas, il les avait empruntées à Bichat : à l'exemple de ce physiologiste, il avait supposé, que, sous l'influence de certaines causes, il s'établit dans les tissus vivants un état particulier désigné sous le nom d'*irritation;* et cette irritation était devenue la base de toutes ses doctrines; sauf quelques variantes, qui, suivant lui, ne changeaient rien au fond des choses. Ainsi il disait indifféremment *stimulation, excitation,* ou *irritation,* ou *incitation;* et il faisait jouer un rôle à ces mêmes états pour rendre raison de tous les actes de l'économie et de tous les phénomènes de la pensée.

La définition que Broussais donnait de ces états d'irritation, de stimulation, etc., n'était pas, non plus, tout à fait celle de Bichat : Broussais supposait que tous les tissus sont formés de fibres; or, disait-il, quand ces fibres se contractent naturellement, il y a *excitation;* si leur contraction est portée au delà de certaines limites, il y a *irritation*.... Puis, à l'aide de son excitation ou de sa contraction normale des fibres, Broussais prétendait expliquer tous les actes intellectuels. Donnons une idée de ces prétendues explications.

Broussais se propose d'abord de rendre compte des phénomènes de *perception*. Suivant lui, ces phénomènes sont fort simples, tout se borne alors à une *excitation* de la pulpe cérébrale; et notez qu'il dira la même chose pour la comparaison, pour le jugement, les volitions, etc., etc. Il n'est pas même fidèle ici à son langage, il voulait bannir de son dictionnaire, comme autant d'entités les mots *âme, esprit, intelligence;* et par la force des choses, ces mots reviennent sans cesse sous sa plume. Que fait-il alors? ceci paraîtra presque une naïveté, il s'arrête, comme mécontent de lui-même, il interrompt sa phrase, ajoute quelques points.... puis, pour maintenir son divorce avec les substantifs abstraits, il essaye de délayer la même idée dans une phrase un peu plus longue.

Je vais en citer un exemple qui a trait précisément à la perception. Broussais commence par dire : *Les objets sont perçus par notre intelligence.* Mais tout à coup il s'aperçoit que lui aussi vient de donner de la réalité à ce qu'il appelle une entité, qu'il vient de reconnaître involontairement l'existence d'un principe immatériel; il s'arrête alors, et se reprend de la manière suivante : *Je veux dire que* NOUS *percevons les objets!* Et il croit avoir ainsi échappé à cette nécessité de personnifier l'intelligence, ou le *moi*, et il se montre tout satisfait d'avoir corrigé sa façon de parler de manière à ne plus dire que c'est le *moi* qui perçoit, mais bien le *nous*.

Arrivant ensuite aux *émotions*, Broussais trouve qu'on les a distinguées à tort en morales et en physiques : elles sont toutes physiques

suivant lui; mais comment, pour énoncer ce fait, va-t-il s'y prendre? Il faut citer encore ici ses expressions, car il aura de nouveau à se débattre avec les difficultés de son propre langage : *Les émotions*, dit-il, *viennent toujours d'une stimulation de l'appareil nerveux du percevant!* Mais qu'est-ce que ce *percevant* qui a, qui possède un appareil nerveux, et qui se distingue ainsi de ce même appareil? Et comment ce *percevant* peut-il avoir la conscience de la prétendue stimulation qui se passerait dans son appareil nerveux? C'est là ce que Broussais ne s'est pas demandé. Quant aux phénomènes relatifs *au jugement*, Broussais ne les a pas même abordés; on le conçoit parfaitement : ce sont des questions qu'il voulait considérer au seul point de vue de la sensation ou plutôt de la stimulation; il ne pouvait donc en concevoir ni l'importance ni l'étendue. Il accepte néanmoins ici toutes les propositions des psychologues, lui qui écrivait un livre pour les combattre : avec eux il reconnaît que quand l'homme a satisfait ses premiers besoins, il se met à analyser ses propres perceptions; *qu'il se perçoit lui-même percevant.* Cet aveu nous suffirait pour prouver que Broussais, arrivé à ce point des opérations intellectuelles, a été obligé de mettre de côté tout son attirail organique, toutes ces prétendues stimulations envoyées du cerveau aux viscères et des viscères au cerveau.

Il semble, au reste, qu'il ait reconnu lui-même l'incompétence des physiologistes pour ces sortes de questions; il n'a rien analysé, rien approfondi; il n'a donné qu'un sommaire, une énonciation générale. Il s'était fait fort, à l'exemple de son maître Cabanis, de prouver que le moral chez l'homme n'est encore que le physique considéré sous un certain aspect; mais, après avoir matérialisé tant bien que mal les sensations, une fois arrivé aux actes de l'esprit, le voici arrêté court et obligé de changer jusqu'à son langage. Comme les psychologues, il est forcé de reconnaître et l'activité et l'initiative de l'esprit; seulement au mot *esprit*, il substitue le mot *homme;* il dit l'homme perçoit les émotions qui se passent dans son cerveau, l'homme compare ces émotions, l'homme les juge, se détermine, etc., etc.

Ainsi Broussais, qui croyait avoir fait aux psychologues une objection sans réplique, en leur disant que, pour rendre compte des actes intellectuels, ils en étaient réduits à placer dans le cerveau un être doué de toutes les qualités d'un *homme*, faisant de cet être une espèce de musicien placé devant un jeu d'orgues, Broussais fait précisément ici cette supposition : à qui vient-il, en effet, d'attribuer la faculté de percevoir les objets, si ce n'est à ce qu'il appelle l'homme? à qui vient-il de reconnaître la faculté de comparer et la faculté de juger, si ce n'est encore à l'homme? Et quand on le presse de s'expliquer sur ce qu'il entend ici par homme, il se borne à dire que c'est le cerveau *percevant*, le cerveau percevant qu'il perçoit, le cerveau jugeant ses perceptions! De sorte que, dans son langage prétendu positif, qui dit homme, dit cerveau. Mais d'où vient qu'après avoir tant parlé du cerveau quand il s'agissait des impressions et des sensations venues du dehors, lorsqu'il a fallu parler des actes de l'intelligence et de la part qu'y prend l'esprit, d'où vient que Broussais n'a pas fait intervenir le cerveau, mais son entité homme? C'est que la force des choses l'emportait sur les nécessités d'un mauvais système; c'est qu'après avoir invoqué le rôle des or-

ganes, des viscères, des nerfs et de l'encéphale pour tout ce qui est relatif aux sensations, Broussais, arrivé aux phénomènes intellectuels proprement dits, a été obligé de laisser le cerveau dans la passivité de ses ébranlements, de ses stimulations, et de faire intervenir, pour tout ce qui a trait aux forces mentales, à l'activité de la pensée, de faire intervenir, dis-je, un principe nouveau, un principe autre que le cerveau, et qu'il a désigné, pour ne pas trop se compromettre, sous le nom d'*homme*. Il nous reste maintenant à nous résumer en peu de mots sur le système de Broussais.

Ce système, nous l'avons vu, est étroitement lié aux systèmes de Cabanis et de Gall. Ceci est tellement vrai, que Broussais s'était d'abord donné comme le continuateur de Cabanis, et que, vers la fin de sa vie, il a embrassé avec chaleur toutes les idées de Gall. Mais, tout en adoptant ainsi les principes de ces deux physiologistes, il avait voulu entrer plus avant dans l'explication des phénomènes de l'intelligence : Cabanis s'était efforcé de rattacher ces phénomènes au jeu des organes encéphaliques; Gall avait voulu les localiser dans le sein de ces mêmes organes; Broussais a voulu nous dire quel est positivement l'état de la masse cérébrale ou de la portion de cette masse dévolue, selon lui, à la production de ces mêmes phénomènes.

Ses prédécesseurs n'avaient exigé pour cela qu'un certain dévelopement, une structure régulière de ces parties; Broussais a pensé que cela ne suffisait pas, et de là sa supposition d'un certain état de la fibre nerveuse, état caractérisé, suivant lui, par l'excitation ou la stimulation, c'est-à-dire par le raccourcissement de cette même fibre. Comme en cela Broussais dénonçait un état matériel directement observable, il a suffi d'en appeler aux recherches de tous les anatomistes pour prouver que sa fibre contractile n'existe dans aucune portion du système nerveux, et que, partant, il n'y a pas d'état organique qui puisse offrir les caractères de la stimulation.

Ceci une fois prouvé, tout le système, tout l'échafaudage organique de Broussais, s'écroulait; il n'en restait plus rien; et s'il y a quelque chose aujourd'hui qui puisse exciter notre étonnement, c'est que le livre où se trouvent amassées tant de suppositions, tant d'erreurs et de mauvais raisonnements, ait suscité, lors de son apparition, une aussi vive émotion parmi les philosophes et les médecins ; il le devait sans doute à ses formes, à cette polémique si ardente, si impétueuse qui en remplit presque toutes les pages. On se demandera peut-être ici d'où venaient cette colère de Broussais, ces attaques si véhémentes. C'est que ses premiers maîtres avait été remplacés, comme le dit M. Mignet (*Eloge de Broussais*), par les savants et brillants introducteurs des théories psychologistes et idéalistes, récemment professées en Ecosse et en Allemagne; c'est que les chefs de cette nouvelle école attiraient autour d'eux la jeunesse par la beauté de leur parole, et qu'ils avaient fondé en France une philosophie décidément spiritualiste. Broussais ne pouvait leur pardonner leur succès et l'éclat de leur enseignement : de là la violence de ses attaques, ces reproches continuels d'ontologie, ces prétendues entités qui reviennent sans cesse sous sa plume.

« Ces philosophes, disait-il, sont des rêveurs; c'est dans un genre particulier de rêverie qu'ils ont découvert que le principe de l'intelli-

gence est un être indépendant de l'appareil nerveux ; principe qu'ils ont comparé à un *éther*, à un *gaz*, etc. » Broussais a fait souvent parler ainsi ses adversaires, il a même organisé avec eux, dans son livre, des espèces de dialogues; il les tance, il les gourmande et parfois même les réduit au silence, toujours dans son livre bien entendu. Ici, par exemple, il monte en chaire et se met à prouver sérieusement qu'un gaz, qui est un corps inerte (*sic*) et qui n'a jamais donné de marque d'intelligence, ne peut exercer des opérations intellectuelles, ou les faire exécuter au système nerveux.

Et dans ce même passage, Broussais pousse ses attaques jusqu'à l'outrage; ses adversaires ne sont pas seulement des rêveurs, mais des aliénés travaillés par des irritations; irritations excitées dans leurs viscères par leur cerveau, et renvoyées à leur cerveau par les mêmes viscères. C'est avec un sentiment pénible qu'on voit un auteur descendre, dans une discussion qui aurait dû rester toute scientifique, à une aussi misérable argumentation. Les médecins, plus que d'autres, auraient dû s'élever contre cette aveugle passion qui ne pouvait que compromettre leur cause; mais Broussais s'était posé comme leur défenseur : « A eux seuls, disait-il, appartient d'examiner ce qu'il y a d'appréciable dans la causalité des phénomènes intellectuels; » et c'est avec une sorte d'indignation qu'il voyait les nouveaux philosophes pénétrer dans ce qu'il appelait le domaine médical, et l'envahir étendard déployé.

Ce n'était pas là cependant ce que prétendaient les adversaires de Broussais : ils avaient reconnu que la science des phénomènes intellectuels doit avoir ses véritables fondements dans l'*observation;* mais qu'il y a différentes voies, différents modes d'observation. Puisqu'il y a deux ordres de faits également certains relatifs à l'homme, l'histoire de l'homme est double, disaient-ils; ce serait en vain que les naturalistes prétendraient la faire complète avec les seuls faits du domaine des sens, et les philosophes avec les seuls faits de conscience; ces deux ordres de faits ne pourront jamais se confondre.

Rien de plus conciliant que ces prétentions; eh bien, Broussais, qui vient lui-même de citer ces paroles, n'en va pas moins répéter qu'on veut dépouiller les médecins de ce qui leur appartient véritablement; que les psychologues n'ont rien à faire ici. « Il n'a qu'un regret, dit-il, c'est que les médecins qui cultivent la physiologie ne réclament qu'à demi-voix la science des facultés intellectuelles, et que des hommes qui n'ont point fait une étude spéciale des fonctions, veulent s'approprier cette science sous le nom de psychologie. » (*De l'irritation et de la folie*, t. II, p. 10.)

Cinq ou six mois avant sa mort, Broussais avait cru devoir consigner sur un carré de papier, déposé aujourd'hui à la Bibliothèque du roi, quelques réflexions portant pour suscription : *Développement de mon opinion et expression de ma foi.* Nous nous sommes fait représenter cette pièce, qui ne porte ni date ni signature, et, après l'avoir lue, nous nous sommes demandé ce qui a pu engager Broussais à écrire cette espèce de testament philosophique. Etait-ce dans l'intention d'imiter Cabanis, qui, après avoir professé pendant toute sa vie que l'âme est un produit de sécrétion du cerveau, a fini, dans sa lettre à M. Fauriel, par déclarer que, de toute nécessité, il faut admettre un principe im-

matériel? ou bien était-ce, comme le prétend M. Montègre, pour répondre aux lettres que de toutes parts on lui adressait sur l'étendue de sa foi?

Quoi qu'il en soit, et bien que Broussais, dans cette pièce, se déclare *déiste,* ses opinions sont à peu près les mêmes que celles qu'on trouve dans le traité *De l'irritation et de la folie;* seulement il veut bien reconnaître qu'une intelligence a tout *coordonné* dans l'univers; ajoutons qu'il n'en peut conclure qu'elle ait *créé* quelque chose.

Quant à l'*âme,* il ne fait aucune concession; il reste bien convaincu que l'*âme est un cerveau agissant et rien de plus;* et quelles sont les raisons qui l'ont engagé à persister dans cette opinion? les voici telles qu'il les a rappelées dans cette *expression de sa foi :*

Dès que je sus, dit-il, *par la chirurgie, que du pus accumulé à la surface du cerveau détruit nos facultés, et que l'évacuation de ce pus leur permet de reparaître, je ne fus plus maître de les concevoir autrement que comme des actes d'un cerveau vivant!!*

On ne voit pas trop pourquoi Broussais avait réservé cette pièce *pour ses amis, pour ses seuls amis* (mots écrits de sa main en tête de ce testament philosophique); on croirait lire une page détachée de son *Traité de l'irritation.* Sauf ce singulier aveu : *qu'il sent, comme beaucoup d'autres, qu'une intelligence a tout coordonné,* on ne voit rien de compromettant, rien même qui soit en désaccord avec ses anciennes doctrines.

Au reste, c'est probablement ce que ses amis, ses seuls amis ont parfaitement compris, puisque, tout en déposant religieusement cette expression de foi dans les archives de la Bibliothèque, ils se sont hâtés de lui donner la plus grande publicité. F. D.

BROWN (Pierre), évêque de Corke et de Ross, contemporain et adversaire de Locke, a écrit contre lui les ouvrages suivants : *The procedure, extent and limits of human understanding,* in-8°, Londres, 1729, continué sous ce titre : *Things divine and supernatural conserved by analogy with Things natural and human,* in-8°, ib., 1733; — *Two dissertations concerning sense and imagination with an essay on consciousness,* in-8°, ib., 1728. C'est contre le premier de ces écrits que Berkeley a publié son *Alciphron.* L'opinion de Brown est que nous ne savons rien de Dieu ni du monde spirituel que par analogie avec les objets sensibles; que, par conséquent, toutes les connaissances que nous pouvons acquérir sur les sujets importants sont vagues et incertaines, et qu'il nous faut recourir aux lumières de la révélation. Brown a laissé encore d'autres écrits purement théologiques, qui donnent une haute idée de son érudition. Il est mort dans son palais épiscopal de Corke en 1735.

BROWN (Thomas), philosophe écossais, né en 1778 à Kirkmabreck, près d'Edimbourg, était fils d'un ministre presbytérien. Il perdit son père de bonne heure, fut élevé avec le plus grand soin par sa mère, se fit remarquer par sa précocité, prit, dès l'âge de quinze ans, un goût très-vif pour la philosophie en lisant les *Eléments de la Philosophie de l'esprit humain* de Dugald Stewart; suivit bientôt après les leçons de cet illustre professeur, qui ne tarda pas à le distinguer, et lui ac-

corda dès-lors son amitié; étudia la médecine, et même pratiqua cet art avec assez de succès, mais sans s'y donner tout entier, et partagea ses loisirs entre deux études qui avaient plus d'attrait pour lui, et qui sont bien rarement unies : la poésie et la philosophie.

Nous laisserons le poëte, dont les œuvres ne sont cependant pas sans mérite (elles ont été réunies après sa mort en 4 vol. in-8°, Edimbourg, 1821-22), pour ne nous occuper que du philosophe.

Brown avait, dès l'âge de 18 ans, composé une réfutation de la *Zoonomie* de Darwin, qui avait attiré l'attention (1796). L'un des fondateurs de la *Revue d'Edimbourg*, il y donna des articles remarquables sur la philosophie, notamment une *Exposition de la philosophie de Kant* (janvier, 1803), une des premières tentatives faites en Ecosse pour faire connaître les nouvelles doctrines de l'Allemagne. En 1804, à l'occasion d'une controverse assez animée, qui s'était élevée à Edimbourg sur les doctrines de Hume, il publia un *Examen de la Théorie de Hume sur la relation de cause et d'effet*, où il prit en main la défense du philosophe sceptique, et voulut montrer que si sa théorie n'est pas irréprochable en métaphysique, elle est loin d'entraîner les conséquence funestes qu'on lui attribuait. Cet ouvrage, qui eut trois éditions (la 3e, publiée en 1818, a pour titre : *Recherches sur la relation de cause et d'effet*), lui fit prendre rang parmi les métaphysiciens. En 1808, Dugald Stewart, se sentant affaibli par l'âge, lui confia le soin de le suppléer. Deux ans après, Brown fut régulièrement nommé professeur adjoint de philosophie morale à l'université d'Edimbourg; il fit le cours avec un grand succès jusqu'à sa mort, arrivée prématurément en 1820. Il venait de commencer l'impression d'un ouvrage qui devait servir de manuel à ses élèves ; cet ouvrage, quoique resté incomplet, fut publié sous le titre de *Physiologie de l'esprit humain* (in-8°, Edimbourg, 1820). Il avait aussi rédigé avec soin tout son cours, en cent leçons ; ce cours parut après sa mort sous le titre de *Leçons sur la Philosophie de l'esprit humain* (4 vol. in-8°, Edimbourg, 1822), et fut souvent réimprimé, à Edimbourg, à Londres et aux Etats-Unis. C'est là son principal titre philosophique.

Brown est, comme on l'a dit avec vérité, un disciple infidèle de l'école écossaise. Il est en révolte ouverte contre ses maîtres, contre Reid surtout ; et sur plusieurs questions capitales, il prend le contre-pied de ses prédécesseurs. Reid et Stewart avaient laborieusement rassemblé les faits et décrit scrupuleusement les phénomènes sans vouloir faire de systèmes ni même de classifications systématiques; ils avaient été conduits par là à multiplier les principes ; Brown blâme cette timidité; il veut simplifier, systématiser les faits, et les ramener au plus petit nombre de causes ou de classes possibles (*Leçon* 13e; et *Physiol.*, sect. III, c. 1). Reid avait cru découvrir que tout le scepticisme moderne est né de l'hypothèse gratuite d'*idées*, ou images intermédiaires entre l'âme et le corps, et il avait dirigé contre cette hypothèse tous les efforts de sa dialectique; Brown prétend que si cette hypothèse a pu séduire quelques philosophes parmi les anciens, elle a été rejetée par la plupart des modernes, excepté peut-être Malebranche et Berkeley, et qu'en l'attribuant à Descartes, Arnauld, Hobbes, Locke, etc., Reid a été dupe d'un langage incorrect, et a pris pour une doctrine sérieuse

ce qui n'était qu'une métaphore (*Leçons* 18ᵉ et 31ᵉ; *Physiol.,* sect. II, c. 6). Reid enseigne l'existence d'une faculté spéciale de perception, au moyen de laquelle nous connaissons immédiatement et directement les corps extérieurs; Brown rejette cette assertion comme gratuite, comme n'expliquant rien et, par conséquent, antiphilosophique; il rend compte de la connaissance des corps par la sensation de résistance, et la *conception d'une cause* qui excite cette sensation (*ib.;* et *Physiol.,* p. 109). Reid avait paru faire de la conscience ou sens intime, une faculté à part, s'appliquant aux opérations de l'âme, comme l'œil aux objets extérieurs; Brown démontre longuement que la conscience ne peut être séparée des opérations de l'âme dont elle nous instruit, qu'elle en fait partie intégrante et n'en est qu'une face, un point de vue (11ᵉ *Leçon*). Reid avait combattu à outrance les doctrines de Hume, surtout son paradoxe relatif à la causalité, que Hume réduit à la succession ou à la connexion; Brown s'efforce, soit dans ses *Leçons* (*Leçons* 6ᵉ et 7ᵉ), soit dans sa *Recherche sur la relation de cause et d'effet,* de réhabiliter Hume, et expose une doctrine qui ressemble fort à celle du célèbre sceptique, tout en déclinant les funestes conséquences qu'on en voudrait tirer. Il s'efforce également d'atténuer le scepticisme de Hume relativement au monde extérieur, et prétend que Reid et Hume diffèrent de langage bien plus que d'opinion, l'un criant à tue-tête qu'on doit croire à l'existence de ce monde, mais avouant qu'on ne peut la prouver; l'autre soutenant, avec non moins de force, qu'on ne peut prouver l'existence des corps, mais confessant tout bas qu'il ne peut s'empêcher d'y croire (*Leçon* 28ᵉ; et *Physiol.,* sect. II, c. 5, p. 143). Enfin, et c'est là certainement le point le plus grave, Reid et Stewart avaient reconnu et décrit de la manière la plus claire l'activité, la volonté, la liberté; ils l'avaient nettement distinguée du désir, phénomène passif, fatal; Brown, sans oser combattre ouvertement la doctrine que ses maîtres, d'accord avec le genre humain, avaient professée sur ce point, supprime purement et simplement cette grande faculté, sœur de l'intelligence et de la sensibilité, cette faculté si importante que de profonds métaphysiciens ont cru pouvoir réduire l'homme à la puissance active, en le définissant une force libre. Dans ses *Leçons,* il se borne à garder le silence sur cette question capitale, comprenant sans doute qu'on ne pouvait guère enseigner à la jeunesse une doctrine qui avait des conséquences si funestes; mais il s'explique clairement dans la *Physiologie de l'esprit humain* (p. 165), et plus encore dans son *Traité de la relation de cause et d'effet* : là, le disciple caché de Hume proclame, presque dans les mêmes termes que Condillac, que *la volonté*, sur laquelle, dit-il, on a tant divagué, *n'est qu'un désir avec l'opinion que l'effet va suivre.* (*Voir* Iʳᵉ partie, sect. III, p. 39-43.)

Pour achever de faire connaître un philosophe dont les écrits sont peu répandus en France, nous indiquerons brièvement le plan de ses leçons et les idées qui sont propres à l'auteur.

Brown divise la philosophie en quatre parties : *Physiologie de l'esprit humain, Morale, Politique, Théologie naturelle.* Il emprunte à la médecine cette dénomination de *Physiologie de l'esprit humain,* ce qui indique assez la tendance de son esprit. Il ne fait pas de la logique une cinquième partie, mais il la remplace soit par des observations qui se

trouvent répandues dans son analyse de l'intelligence (surtout dans les leçons 48, 49 et 50), soit par une longue introduction sur la *Méthode*, dans laquelle, assimilant les sciences philosophiques aux sciences naturelles, il établit que dans les unes comme dans les autres, il ne s'agit jamais que d'observer des rapports de *coexistence* et des rapports de *succession*, de décrire des touts complexes ou de reconnaître des effets et des causes.

Dans la *Physiologie de l'esprit humain*, il divise tous les phénomènes psychologiques en *états externes* et *états internes* de l'âme, rapportant à la première classe les sensations, à la seconde les *phénomènes intellectuels* et les *phénomènes moraux* qu'il nomme *émotions*.

Etats externes. Il traite avec étendue des *sensations* et des rapports qu'elles ont avec les objets extérieurs, et réfute longuement ce que Reid avait enseigné sur la théorie des idées et la perception.

Etats internes. Il commence par l'*intelligence*, et, au lieu de cette diversité de facultés intellectuelles que l'on admet ordinairement, il ramène tous les faits à deux : la reproduction d'idées d'objets absents, qu'il nomme *suggestion simple*, et la perception des rapports entre les idées, qu'il nomme *suggestion relative*. A la première il rapporte la conception, l'imagination, la mémoire, l'habitude; à la deuxième, le jugement, le raisonnement, l'abstraction, la généralisation; en traitant de l'abstraction et de la généralisation, il combat à la fois les réalistes et les nominaux, et se rapproche du *conceptualisme* en demandant la permission de créer pour rendre son opinion le mot de *relationaliste* (*Physiol.*, p. 295).

Dans l'étude des *émotions* il range les sentiments en diverses classes, selon qu'ils se rapportent au présent, au passé ou à l'avenir, et les nomme *émotions immédiates*, *rétrospectives* ou *prospectives* (ces dernières comprennent le désir et les passions qu'il engendre). Chacune de ces trois grandes classes se subdivise d'après la diversité des objets qui excitent le sentiment, et selon que le sentiment implique ou non quelque idée morale. On y trouve une énumération complète et une analyse assez approfondie des passions ainsi que des sentiments du beau, du sublime, du bien moral, et une critique des diverses explications qui en ont été proposées.

Les parties qui suivent, la *Morale* et la *Théologie naturelle*, offrent peu d'idées originales; nous ne nous y arrêterons pas. Quant à la *Politique*, l'auteur ne l'aborde pas, et la renvoie à un enseignement d'un autre ordre.

Brown a pu faire aux philosophes écossais qui l'ont précédé quelques reproches de détail qui ne sont pas sans fondement, et qui d'ailleurs leur avaient été déjà souvent adressés, notamment par Priestley, comme de trop multiplier les principes, de ne pas faire de classifications scientifiques, d'avoir pris trop à la lettre, dans la question de la perception extérieure, certaines expressions peu rigoureuses de leurs prédécesseurs; mais, en voulant éviter ces défauts, il est tombé dans un mal bien pire : il a fait des classifications arbitraires et artificielles; il a, en croyant simplifier, supprimé ou dénaturé plusieurs des facultés de l'âme et, avant tout, la volonté; sur les points les plus importants, notamment sur les questions de la causalité, de la perception des corps, il

a compromis les résultats obtenus par ses maîtres, et s'il n'a pas ouvertement professé le scepticisme et le fatalisme, il a mis la philosophie sur le bord de ces deux abîmes.

Du reste, si ses *Leçons* ne sont pas d'un profond métaphysicien, elles attestent un homme d'esprit, un littérateur distingué, et offrent des descriptions exactes, des analyses délicates. Le style en est fleuri, poétique, éloquent même parfois, bien que souvent diffus et vague. Elles sont ornées de nombreuses citations des poëtes et des grands écrivains, qui ajoutent à l'agrément de la lecture. Elles ont obtenu une vogue extraordinaire dans la Grande-Bretagne et dans l'Amérique anglaise. Comme elles offrent un ensemble complet en apparence, elles sont devenues, dans la plupart des écoles, le manuel de l'enseignement.

La philosophie de Brown a été diversement jugée par ses compatriotes. Mackintosh, qui, il est vrai, était son ami, en fait le plus grand éloge, et s'appuie de son autorité pour confirmer sa propre théorie sur le fondement de la morale (Voyez *Histoire de la Philosophie morale*, p. 370 de la trad. de M. Poret). Hamilton, au contraire, le juge très-sévèrement, et, prenant contre lui la défense de Reid dans la question de la *perception* et des *idées*, il soutient que les erreurs combattues par le philosophe de Glascow ne sont que trop réelles, et que c'est Brown qui n'a rien compris à la question qu'il traitait (*Voyez* un long art. de M. Hamilton dans la *Revue d'Edimbourg*, octobre 1830, traduit en français par M. Peisse dans les *Fragments de philosophie* par William Hamilton, in-8°, Paris, 1840). Quoi qu'il en soit, les doctrines de Brown ont acquis de l'autre côté du détroit une telle importance, que tout homme qui écrit sur les matières philosophiques, croit devoir les discuter et compter avec elles.

David Welsh, professeur d'histoire ecclésiastique à Edimbourg, a donné une *Notice sur la vie et les écrits de Th. Brown*, in-8°, Edimb., 1825, qui fait connaître à fond l'homme, mais où le philosophe est jugé avec trop de faveur. N. B.

BRUCE (Jean), publiciste et philosophe écossais, né en 1744, et mort le 15 avril 1826. Il descendait de l'ancienne dynastie écossaise de Bruce, et joua un assez grand rôle dans la presse, comme organe de la politique de lord Melville. En échange de ses services, lord Melville l'écrasa littéralement d'honneurs et de riches sinécures. Comme philosophe, il ne s'écarte pas de l'esprit général de l'école écossaise; mais il n'y a rien dans ses écrits qui le distingue personnellement. Il n'y a que deux de ses ouvrages qui méritent d'être cités ici : les *Premiers principes de Philosophie*, in-8°, Edimb., 1780, et les *Eléments de Morale*, in-8°, 1786.

BRUCKER (Jean-Jacques), né à Augsbourg en 1696, fit ses études à Iéna. Il exerça les fonctions de pasteur, et se distingua dans la prédication. Ses études se tournèrent de bonne heure vers l'histoire de la philosophie, et il publia divers écrits qui servirent de préparation à son grand ouvrage intitulé : *Historia critica philosophiæ a mundi incunabilis ad nostram usque ætatem deducta*. Un abrégé qui parut en 1747 et qui eut plusieurs éditions du vivant même de l'auteur, a servi de base à

l'enseignement dans les universités allemandes jusqu'à la publication du *Manuel* de Tennemann. Brucker est mort à Augsbourg, en 1770.

L'histoire de la philosophie est une science moderne, et Brucker en est le premier représentant sérieux. Aristote n'est pas un historien de la philosophie, parce qu'ordinairement, avant d'exposer ses propres doctrines, il passe en revue et apprécie celles de ses devanciers; Diogène Laërce n'est qu'un biographe et un compilateur. On doit en dire autant de tous ceux qui nous ont laissé des documents sur la vie et les écrits des philosophes de l'antiquité. Au milieu du XVIIe siècle, Stanley publia, il est vrai, une histoire de la philosophie (*the History of philosophy*, 4 parties en 1 vol. in-f°, Londres, 1659-60); mais elle comprend seulement les écoles et les sectes de la philosophie ancienne; elle repose d'ailleurs sur cette idée fausse, que la philosophie est exclusivement païenne et que ses destinées sont achevées à l'apparition du christianisme. D'autres travaux de Hornius, Grævius, Heinsius et autres, sont également incomplets et insuffisants. Si on veut indiquer les vrais fondateurs de l'histoire de la philosophie, c'est à Bayle et à Leibnitz que ce titre doit être décerné. Le premier a mis au monde la critique, et le second a tracé le plan de la nouvelle science; Brucker a eu l'honneur de lui élever son premier monument.

On ne doit pas s'attendre à trouver dans un ouvrage qui représente une science à son début, les qualités qu'on serait en droit d'exiger à une époque plus avancée. Quand on songe d'ailleurs à toutes les conditions, si difficiles à remplir, auxquelles doit satisfaire l'historien de la philosophie, il faut savoir gré à celui qui est entré le premier dans la carrière, d'en avoir réuni quelques-unes à un degré éminent. Certes, ce n'était pas une intelligence commune, que celui dont le livre, après les travaux accumulés depuis deux siècles et tant de recherches récentes, est encore aujourd'hui consulté même par les savants, et dont la lecture est obligée pour quiconque se livre à l'étude sérieuse des systèmes philosophiques. Brucker possédait une érudition immense. Il avait exploré le vaste champ des opinions et des systèmes. Il avait fait une étude consciencieuse de tous les monuments qui figurent dans cette histoire qui commence avec le monde et finit au XVIIIe siècle. Chose rare! il a su tout embrasser sans être superficiel. On voit qu'il a compulsé les écrits des philosophes dont il retrace la doctrine, ou il n'en parle que d'après les autorités les plus respectables. Il discute l'authenticité de leurs ouvrages. Sa critique est saine et judicieuse; de plus, les écoles et les systèmes ne sont pas entassés sans ordre et distribués au hasard dans son livre : il les range selon la méthode chronologique; et il établit entre eux une certaine filiation. La biographie des philosophes est traitée avec le plus grand soin. Il n'omet aucune circonstance qui peut jeter quelque lumière sur le développement de leurs idées. Quant à l'exposition des systèmes, il ne se contente pas de quelques maigres aperçus ou d'un résumé général : chaque système est analysé dans toutes ses parties avec une étendue proportionnée à son importance. Ses points fondamentaux sont présentés dans une série d'articles classés avec ordre et symétrie. Dans l'appréciation et la critique, Brucker se montre pénétré de l'esprit d'indépendance qui caractérise la philosophie moderne et le XVIIe siècle; cet esprit se trahit dans le titre

même du livre : *Historia critica*. Disciple de Bacon et de Descartes, Brucker ne s'en laisse imposer par aucune autorité ; il est, pour lui emprunter ses propres expressions, aussi éloigné d'un excessif respect pour l'antiquité, que d'un amour peu raisonné de la nouveauté. On reconnaît dans ses jugements un sens droit et solide qui ne manque pas de sagacité et de pénétration. A ces qualités de l'esprit, joignez celles qui tiennent au caractère et qui ne sont pas moins essentielles à l'historien de la philosophie qu'au philosophe : l'amour de la vérité, la sincérité, la candeur, la modestie, la réserve dans les jugements, qualités que personne n'a possédées à un degré plus éminent que Brucker, et qui le font aimer et vénérer comme un sage des temps anciens. Sans doute, il a ses préjugés ; il est de son siècle, il appartient à une école, celle de Leibnitz et de Wolf, et il est théologien ; mais toutes ces dispositions sont dominées par l'amour du vrai, le désir d'être juste avant tout, et une certaine bienveillance universelle qui l'élève comme malgré lui jusqu'à l'impartialité. On ne doit pas craindre de dépasser la vérité en disant que chez lui on remarque un vif respect pour l'esprit humain et ses productions ; ce qui lui fait consacrer de longues et patientes recherches à des ouvrages et des hommes qu'il ne pouvait ni comprendre ni même beaucoup estimer. Cette impartialité qui n'étonne pas dans Leibnitz, doit nous faire d'autant plus admirer celui qui n'était pas doué du même génie compréhensif et conciliateur. Brucker est souvent plus impartial que bien des historiens qui professent la tolérance pour tous les systèmes et qui les mutilent pour les faire entrer dans des classifications et des théories *à priori*.

Tels sont les mérites que l'on doit reconnaître dans le père de l'histoire de la philosophie ; son ouvrage doit être classé parmi les plus grands travaux de l'érudition et de la science ; si nous en signalons les défauts, c'est moins qu'il soit nécessaire de porter un jugement absolu, que de montrer les progrès que devait faire l'histoire de la philosophie pour sortir de son berceau et s'avancer vers son but idéal.

1°. Brucker n'a pas une idée bien nette de l'objet de la philosophie ; il résulte de là, qu'il est incapable de tracer les véritables limites de son histoire, d'en marquer le point de départ, de distinguer ses monuments de ceux qui appartiennent à d'autres histoires spéciales. Il s'enfonce dans les origines ; il fait la philosophie contemporaine des premiers jours de la création ; son histoire commence au berceau du genre humain (*a mundi incunabulis*). La philosophie est antérieure au déluge, *Philosophia antediluviana* ; il va la chercher sous la tente des patriarches et les chênes des druides, et jusque parmi les peuplades à moitié sauvages de l'Amérique, *Philosophia barbarica* ; il interroge les codes des premiers législateurs, de Minos, de Lycurgue et de Solon, les poëmes d'Homère et d'Hésiode, *Philosophia homerica* ; il confond ainsi l'histoire de la philosophie avec celle de la religion, de la mythologie, de la poésie et de la politique. Mais quand on voit la même confusion systématiquement introduite de nos jours dans l'histoire de l'esprit humain, il faudrait être bien injuste pour ne pas pardonner à Brucker d'avoir été trop scrupuleux et d'avoir voulu faire un ouvrage complet.

2°. Confondre, ce n'est pas saisir les rapports, mais les supprimer. Aussi Brucker ne comprend pas les véritables rapports qui unissent

l'histoire de la philosophie avec les autres histoires particulières, ni l'influence exercée sur le développement de la pensée philosophique par les événements qui appartiennent à l'histoire religieuse, politique et littéraire, etc. Il ne peut marquer la place de la philosophie parmi les autres éléments de la civilisation ; mais cette pensée n'était pas de son siècle.

3°. Brucker suit la méthode chronologique, mais d'une manière tout extérieure ; il ne sait pas déterminer les grandes époques de l'histoire de la philosophie d'après les phases qu'a parcourues dans son développement la pensée humaine et la réflexion. Il emprunte à l'histoire générale ses divisions matérielles. Une première époque renferme avec la philosophie orientale, la philosophie grecque, et s'arrête à l'ère chrétienne ; la seconde commence avec l'empire romain et s'étend jusqu'à la renaissance des lettres : de sorte que l'école d'Alexandrie et la scolastique se trouvent comprises dans la même époque. Le XVIIe siècle forme à lui seul la troisième. Pour faire l'histoire des écoles qui figurent dans chacune de ses grandes périodes, Brucker suit un procédé très-commode ; il les range par séries et les fait passer successivement devant nos yeux : les Ioniens d'abord, ayant à leur tête Thalès, puis les socratiques, les cyrénaïques, Platon, Aristote, les cyniques et les stoïciens. Vient ensuite une autre série qui a pour chef Pythagore et qui se continue avec les éléates, les héraclitéens, les épicuriens et les sceptiques. D'abord cet ordre pacifique n'est guère conforme à l'histoire ; il est loin de représenter la mêlée des opinions humaines. Les systèmes ne marchent pas ainsi sur des lignes parallèles ; ils se développent simultanément, agissent les uns sur les autres, s'opposent et se combattent. On ne peut donc les comprendre isolément. Ensuite, n'est-on pas étonné de trouver Socrate parmi les successeurs de Thalès et de voir Épicure et les sceptiques marcher sous la même bannière que les pythagoriciens et les éléates ? Cette classification est arbitraire et superficielle.

4°. Brucker est très-érudit et très-savant ; mais la critique ne faisait que de naître de son temps. Il accueille trop facilement les fables et les récits de l'antiquité, et ne sait pas assez distinguer la tradition de l'histoire. Il ne discute pas suffisamment les autorités. Les sources où il puise ne sont pas toujours pures, il lui arrive alors de prêter aux philosophes des opinions qui ne sont pas les leurs, et qui contredisent l'esprit général de leur doctrine.

5°. Ce qui manque surtout à Brucker, c'est qu'il n'est pas assez philosophe ; il ne sait pas suivre un système dans son développement organique, dans sa méthode, ses principes et ses conséquences. Cette série de propositions juxtaposées et numérotées, rappellent trop la méthode géométrique et le formalisme de Wolf. La véritable clarté ne peut naître que de l'enchaînement logique des idées, et cette régularité apparente cache une confusion réelle.

La faiblesse des jugements portés par Brucker lui a fait donner le nom de compilateur. Cette qualification est injuste, surtout dans la bouche de ceux qui compilent son livre sans le citer, et dont la critique n'est pas toujours beaucoup plus profonde ni plus vraie que la sienne. Les appréciations de Brucker, quoique ne dépassant guère le simple bon sens développé par l'étude des systèmes, ne sont pas toujours aussi insignifiantes qu'on pourrait le croire ; il suffirait de citer le jugement

remarquable sur le cartésianisme. Le disciple intelligent de Leibnitz se montre plus d'une fois dans le cours de ce savant ouvrage. D'ailleurs cette infériorité est le sort commun de tous les historiens de profession de la philosophie ; car, à un degré supérieur, l'histoire de la philosophie se confond avec la philosophie même. Le véritable historien est le plus grand philosophe de l'époque. Le dernier venu a seul le droit de juger ses prédécesseurs, quand il a su les dépasser et se placer au sommet de son siècle. L'histoire de la science se renouvelle et fait un pas à chaque progrès notable que fait la science elle-même. En ce sens, Platon, Aristote, Leibnitz seraient les vrais historiens de la philosophie.

Voici la liste des ouvrages de Brucker : *De comparatione philosophiæ gentilis cum Scriptura sacra caute instituenda*, in-4°, Iéna, 1719 ; — *Historia philosophicæ doctrinæ de ideis*, in-8°, Augsb., 1723 ; — *Otium vindelicum, seu Meletematum historico-philosophicorum triga*, in-8°, ib., 1729 ; — *Courtes Questions sur l'histoire de la philosophie*, 7 vol. in-12, Ulm, 1731 et années suivantes. Un extrait de ce livre parut en 1736, sous le titre de *Principes élémentaires de l'histoire de la philosophie*, in-12 ;—*Dissertatio epistol. de Vita Hieron. Wolfii*, in-4°, Augsb., 1739 ; — *Historia critica philosophiæ a mundi incunabulis*, etc., 5 vol. in-4°, Leipzig, 1742-44. La 2e édition parut en 1766 et 1767 accompagnée d'un 6e volume, sous le titre d'*Appendix accessiones, observationes, emendationes, illustrationes atque supplementa exhibens ;* —*Institutiones historiæ philosophicæ*, in-8°, ib., 1747 et 1756 (abrégé du grand ouvrage) ; — *Miscellanea hist. phil. litt. crit., olim sparsim edita*, in-8°, Augsb., 1748 ; — *Lettre sur l'athéisme de Parménide*, dans la Biblioth. German., t. XXII ; — *Dissertatio de atheismo Stratonis*, au tome XIII des *Amœnitates litterariæ* de Schellhorn ; — *Pinacotheca scriptorum nostra ætate litteris illustrium*, etc., avec des portraits, in-f°., Augsb., 1741-55 ; — *Monument élevé en l'honneur de l'érudition allemande, ou Vies des savants allemands qui ont vécu dans les* XVe, XVIe et XVIIe *siècles*, avec leurs portraits, in-4°, Augsb., 1747-49 (all.). Au commencement de la leçon douzième de l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, M. Cousin a présenté une appréciation étendue de l'ouvrage de Brucker ; cet article en reproduit les points principaux. C. B.

BRUNO (Jordan), né, au milieu du XVIe siècle, d'une famille restée inconnue, annonça de bonne heure de grandes dispositions pour l'étude de la philosophie. Engagé dans l'ordre des Dominicains où il était prêtre, il ne put supporter la réserve que lui imposaient ses vœux, et se réfugia, en 1580, à Genève, où il demeura deux ans. L'intolérance de Calvin n'était pas favorable à ses projets, et Bruno, forcé de quitter Genève, visita sucessivement Lyon, Toulouse et Paris. Ce fut dans cette dernière ville qu'il commença à publier ses écrits. A la fin de 1583, il était à Londres, et continuait à se faire connaître par des ouvrages, la plupart satiriques, dirigés contre l'Eglise et le dogme catholiques. De retour à Paris en 1585, il commença à attaquer la scolastique et Aristote avec plus de force que jamais, et à enseigner sa philosophie particulière. Il reçut la permission de faire des leçons comme professeur extraordinaire ; il eût même été mis au nombre des professeurs ordinaires, s'il

eût consenti à assister à la messe. Son inquiétude naturelle le conduisit successivement à Marbourg, Wittenberg, Prague, et dans les Etats du duc de Brunswick, son protecteur, qu'il perdit vers ce temps. Il séjourna à Francfort-sur-le-Mein; mais il fut obligé de quitter cette ville en toute hâte, à cause des haines excitées contre lui par un de ses ouvrages. Il se retira à Zurich, en 1595. C'est de là qu'une sorte de fatalité, ou peut-être les ennuis d'une vie errante, le ramenèrent en Italie. Il enseigna quelque temps à Padoue. Arrêté par l'inquisition de Venise, il fut envoyé à Rome et enfermé dans les prisons du saint office. Il y fut laissé deux ans, sans que la crainte de la mort pût le forcer à se rétracter. Enfin, le 9 février 1600, on lui lut sa sentence. Il fut dégradé, excommunié et livré au magistrat séculier avec la formule ordinaire : « Pour qu'il soit puni avec le plus de clémence possible et sans effusion de sang. » Il entendit son jugement avec une rare intrépidité, et dit d'une voix ferme : « Cette sentence vous fait peut-être plus de peur qu'à moi-même. » Huit jours après, le 17 février, il périt par le supplice du feu.

Au milieu des formes quelquefois étranges sous lesquelles Bruno a exposé sa philosophie, il n'est pas impossible de découvrir le véritable sens de ses idées, et leur ensemble systématique; d'autant plus que, dans ses ouvrages sérieux, principalement dans le traité *Della causa, principio e uno,* il les a exposées en détail, avec ordre, dans cinq dialogues. On sait que, par une réaction qu'il est facile de comprendre, le long triomphe d'Aristote dans la scolastique, jeta la plupart des réformateurs du XVIe siècle dans le parti du platonisme; mais, indépendamment de cette cause générale, l'esprit de J. Bruno était, par sa nature, particulièrement disposé à adopter, de préférence, les principes de Platon. Aussi sa philosophie se distingue-t-elle par un caractère fortement prononcé d'unité. C'est sans doute à cette circonstance qu'il a dû d'être accusé par plusieurs critiques, après un examen, il est vrai, peu approfondi et partial, de panthéisme et par suite d'athéisme. Il ne serait pas très-difficile de montrer que ces jugements sont hasardés.

L'unité, aux yeux de J. Bruno, renferme et est toutes choses; mais, dans le sein de cette unité, il y a de nombreuses distinctions à faire, et, avant tout, le *principe* et la *cause*. Le *principe* est le fondement intime de toute chose, la source de sa possibilité d'être, le germe où reposent toutes les conditions nécessaires à son existence; la *cause* est le fondement en quelque sorte extérieur, la force opérante qui décide, par l'impulsion qu'elle donne, la production de l'être objectif, actuel. La cause, à son tour, peut être considérée de trois manières différentes, ce qui donne l'existence à trois causes. — La *cause opérante*, selon J. Bruno, est l'esprit universel, qui se comporte dans la production du monde comme notre puissance intellectuelle dans la production des idées. Cette cause produit de l'intérieur à l'extérieur : semence, racines, branches, feuilles, etc., et elle retourne à son principe suivant la marche inverse. Cette cause opérante, à quelque degré qu'elle se trouve, est esprit. De là, trois sortes d'esprits : 1° l'esprit divin, qui est tout; 2° l'esprit du grand monde, de l'univers, qui produit tout au dehors; 3° l'esprit des choses particulières, dans lequel se produit chacune d'elles. Ainsi, aux deux extrémités de l'ensemble, se trouvent l'esprit divin et les êtres particuliers, et au milieu la cause opérante, extrinsèque, c'est-à-dire exté-

rieure aux choses qu'elle crée, parce qu'elle ne se confond pas avec elles, intérieure en même temps ou intrinsèque, parce qu'elle agit au centre de la matière. J. Bruno appuie toute cette doctrine sur de nombreuses citations de Platon, de Proclus et de plusieurs autres philosophes de l'antiquité. — La *cause formelle* n'est autre chose que la forme de chaque être, déposée dans le principe même de son développement. Il est facile de comprendre qu'elle ne saurait se séparer, ni de la cause opérante, qui travaille selon le modèle que lui présente la cause formelle, ni de la *cause finale*, qui consiste dans le parfait achèvement de l'univers selon le modèle proposé, achèvement qui aura lieu lorsque toutes les formes seront passées à l'être dans toutes les parties de la matière. Il n'y a donc, en réalité, que la *cause opérante*, ainsi appelée parce qu'elle crée dans l'être la matière et la forme, et remplit ainsi l'objet final de la création. Les *causes formelle et finale* ne sont que des conceptions abstraites, bonnes pour porter la lumière dans l'analyse de la notion de cause, mais qui ne répondent point à des forces réelles et distinctes de la force créatrice.

Cette rapide exposition des principes les plus généraux sur lesquels repose la philosophie de J. Bruno, permet de découvrir quelle a pu être la source des accusations que plusieurs critiques ont élevées contre ce hardi novateur, et que des juges passionnés avaient accueillies déjà longtemps auparavant. Lacroze et après lui Bayle ont cru reconnaître l'athéisme dans les écrits de Bruno, et ne lui ont point épargné des reproches que le souvenir de ses malheurs aurait dû rendre moins sévères. Une critique, plus éclairée, plus indépendante, préoccupée avant tout du besoin d'apprécier tous les éléments d'une question, rejette ces conclusions précipitées, et ne veut en croire qu'aux travaux mêmes de l'écrivain qu'on a jugé si rigoureusement. Dans une série d'idées qui tend surtout à l'unité, Bruno a pu dire que « l'Etre existant par lui-même n'admet pas en soi la différence du tout et de la partie; que Dieu est l'unité, source de tous les nombres, qu'il est la substance de toutes les substances, l'être de tous les êtres; » il a pu établir beaucoup d'autres principes analogues, sans que l'impartialité permette de tirer de là des conséquences qui ne sortent pas nécessairement du système.

Au lieu de faire descendre le principe suprême en l'identifiant avec le monde créé, Bruno est tenté presque toujours d'affaiblir l'importance du monde créé, en le comparant à l'être en soi, tout en lui conservant cependant son existence propre; l'unité indivisible est ce qui l'occupe avant tout. Il peut paraître déiste à l'excès, il ne saurait être considéré comme athée. Le caractère le plus saillant de sa philosophie, c'est qu'il se montre pénétré, plus que tout autre philosophe contemporain, de la présence et de l'ubiquité divines; c'est que, dans ses efforts pour résoudre la diversité dans l'unité, il ne fait pas ressortir d'une manière assez précise la séparation nécessaire entre le monde et le Dieu absolu, ce Dieu qu'il déclare ailleurs distinct de tous les autres êtres, dans sa propriété incommunicable, ce Dieu qui est, dit-il, *seorsim et in se unum*.

De même, quand Bruno déclare la matière éternelle, il faut constater de bonne foi ce qu'il entend par matière. Bruno ne s'arrête point à l'idée de la substance matérielle telle qu'elle paraît donnée par l'expérience;

il considère la matière comme nécessairement corrélative à la forme, et la forme comme réciproquement nécessaire à la matière. Toute forme suppose à ses yeux une matière, toute matière une forme. Dans cette généralité abstraite, le mot *matière* n'exprime plus la substance étendue, impénétrable qui constitue le monde physique, et dont nos sens perçoivent les qualités; la matière est toute substance qui, dans sa fécondité virtuelle, renferme les formes dans lesquelles elle se développe et se manifeste. Cette doctrine, du reste, appartient à la philosophie du moyen âge (*Voyez* notre art. SAINT BONAVENTURE). Brucker, avant nous, a tenté de justifier Bruno de l'accusation d'athéisme et de spinozisme (t. IV, deuxième partie). Il a, pour ainsi dire, instruit le procès en citant les raisons alléguées pour et contre par les critiques, et les conclusions impartiales qu'il en a tirées nous semblent inattaquables.

Divers historiens de la philosophie, partant chacun de leur point de vue, ont ramené le système de Bruno à un certain nombre de propositions fondamentales. Nous croyons devoir donner ici quelques extraits de ces résumés, que nous empruntons à Lacroze, Heumann, Bayle, cités par Brucker, et à Brucker lui-même; à Jacobi et principalement à Rixner, qui a profité des résumés de ses prédécesseurs. Il est bien entendu que nous n'acceptons en aucune manière la responsabilité des principes attribués à Bruno.

Théologie et philosophie première. — 1° Il est un principe premier de l'existence, c'est-à-dire Dieu. Ce principe peut tout être et est tout. La puissance et l'activité, la réalité et la possibilité sont en lui une unité indivisible et inséparable. Il est le fondement intérieur et non pas seulement la cause extérieure de la création. C'est lui qui vit dans tout ce qui vit. — 2° Ce qui n'est pas un n'est rien. —3° L'essence divine est infinie. — 4° La *natura naturans*, ou cause générale et active des choses, s'appelle encore la raison générale divine, qui est tout et qui produit tout. Elle se manifeste comme la forme générale de l'univers, déterminant toutes choses. Elle est l'artiste intérieur et présent partout qui opère tout en tous, forme la matière de son propre fonds, la figure, et incessamment la ramène en soi-même. — 5° Le but de la *natura naturans* est la perfection du tout, qui consiste en ce que toutes les formes possibles viennent à l'être. Le principe un, en créant la multitude des êtres, n'en reste pas moins un en soi. Cet un est infini, immense et, par conséquent, immobile et immuable. — 6° Il n'est d'aucune manière ni plus formel, ni plus matériel, ni plus esprit, ni plus corps : c'est l'harmonie parfaite de l'un et du tout; il n'a point de parties, il est indivisible. — 7° L'un principe est une monade, *minimum* et *maximum* de tout être. L'identité elle-même toute pure produit toutes les oppositions; elle est simplement le fondement de toute composition; indivisible et sans forme, elle est le fondement de tout ce qui est sensible ou figuré.— 8° L'esprit intelligent qui est au-dessus de toutes choses, est Dieu; l'esprit intelligent qui est, demeure et travaille en toutes choses, est la nature; l'esprit intelligent de l'homme qui pénètre tout, est la raison. — 9° Dieu dicte et ordonne, la nature exécute et fait, la raison contemple et discourt. —10° La perfection d'un état, comme d'un homme, consiste dans la subordination des volontés particulières à la sage volonté du maître suprême, qui n'a pour but que le bien du tout. Il est donc con-

venable de ne pas chercher avec une ardeur sans mesure tout bien inférieur, mais d'ambitionner le véritable salut éternel en Dieu. — 11° Dieu est une essence absolument simple; en lui sont identiques le possible et l'actuel.

Cosmologie. — 1° La *natura naturata*, comme l'univers éternel et incréé, est aussi en soi, en même temps, tout ce qu'elle peut être et devenir; mais, dans son développement successif à l'extérieur, elle n'est jamais que ce qu'elle peut être à la fois en existence formelle, et elle manifeste alors une opération dont les produits sont incessamment divers. — 2° La matière, le premier être, tous les êtres sensibles et intelligents, toutes les existences actuelles ou possibles sont l'être lui-même. — 3° La matière en soi ne saurait avoir aucune forme déterminée et aucune dimension, puisqu'elles les a toutes, puisque, bien plus, elle les fait naître toutes de son propre sein. Elle n'est donc pas ce *prope nihilum*, μὴ ὄν, de quelques philosophes; elle n'est pas, non plus, un sujet purement passif, mais bien une puissance active. — 4° Il y a dans l'univers un extérieur et un intérieur, matière et forme, corps et esprit, renfermés dans une unité absolue et identique. — 5° La foule des espèces se trouve dans le monde, mais non comme dans un simple réservoir ou espace; les innombrables individus sont, entre eux et avec l'ensemble, liés comme les membres d'un organisme. — 6° Chaque chose est seulement la substance générale présentée d'une manière particulière et isolée, et étant à chaque instant tout ce qu'elle peut être à cet instant. Ce qui change, cherche seulement une autre forme d'être, mais n'aspire point à une existence nouvelle en soi. — 7° Dans le tout sont toutes les oppositions qui, dans les choses, se trouvent divisées, mais qui, dans leur être réel, rentrent de nouveau dans l'unité. — 8° La cause efficiente et la cause formelle sont unies dans un même sujet qui est l'âme du monde.

Psychologie, morale et doctrine de la science. — 1° Tout dans la nature, jusqu'aux dernières parties de la matière, est animé; seulement les êtres inanimés ne sont pas tous dans une jouissance effective de la vie. — 2° L'action morale est celle seulement qui se fait avec ou par l'intelligence, qui suppose un dessein, c'est-à-dire un but, déterminé par un rapport avec une autre chose. — 3° Le but le plus élevé de l'action libre, de laquelle seule est capable l'être intelligent, ne saurait être autre que le but de l'intelligence divine elle-même. — 4° Le but de toute philosophie est de connaître l'unité de toute opposition et, en conséquence, l'infini dans le fini, la forme dans la matière, le spirituel dans le corporel, et de montrer comment la manifestation des formes sort de l'identité. — 5° En général, pour pénétrer dans les profondeurs de la science, on ne doit jamais se lasser de considérer chaque chose dans ses deux termes extrêmes contraires, jusqu'à ce que l'on ait trouvé l'accord de tous deux.

La liste des ouvrages de J. Bruno est longue : comme ils n'ont jamais été réunis en une publication unique, peut-être sera-t-il utile d'en donner ici la liste complète : *Il Candelajo del Bruno Nolano, academico di nulla Academia, detto il fastidito*, in-12, Paris, 1582, Guill. Julien; — *Liber de compendiosa architectura et complemento artis Raimundi Lulli; ad illustr. Joannem Moro, reipublicæ Venetiæ ad regem Galliarum et Polonorum Henricum III legatum*, in-12, Paris,

1582; — *Cantus Circæus, ad memoriæ praxin judiciariam ordinatus; ad Henricum d'Angoulême magnum Galliarum priorem*, in-8°, Paris, 1582; — *De umbris idearum et arte memoriæ; ad eumdem*, in-8°, ib., 1582; — *La Cena delle ceneri, descritta in cinque dialoghi*, in-8°, Londres, 1584; — *Dialoghi della causa, principio e uno*, in-8°, Venise (Londres), 1584; — *Dell'infinito universo e dei mondi*, in-8°, Venise (Londres), 1584; — *Explicatio triginta sigillorum*, in-8° (Londres, 1583 ou 84); — *Spaccio della bestia trionfante*, etc., in-8°, Paris, 1584; — *Degl' eroici furori, dialoghi X*, in-8°, Paris (Londres), 1585; — *Cabala del cavallo Pegaseo, con l'aggiunte dell' Asino cillenico*, in-8°, Paris (Londres), 1585; — *Epistola ad universitatem Oxoniensem; — Figuratio Aristotelici auditus physici, ad ejusdem intelligentiam atque retentionem, per XIV imagines explicanda*, in-8°, Paris, 1586; — *Articuli de natura et mundo a Nolano, in principibus Europæ academiis propositi*, in-8°, Paris, 1586; — *Lampas combinatoria logicorum*, in-8°, Wittemb., 1587; — *Acrotismus, sive rationes articulorum physicorum adversus peripateticos Parisiis* (1586) *propositorum*, in-8°, Wittemb., 1588; — *Oratio valedictoria Wittenbergæ habita*, in-4°, ib., 1588; — *De progressu et lampade combinatoria logicorum*, in-8°, ib., 1588; — *De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raimundi Lulli*, etc., in-8°, Prague, 1588; — *Articuli centum sexaginta adversus mathematicos hujus temporis*, etc., in-8°, Prague, 1588; — *Oratio consolatoria, etc., in obitum illustr. princ. Jul. Brunswicensium ducis*, in-4°, Helmst., 1589; — *De imaginum, signorum et idearum compositione*, etc., in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1591; — *De triplici, minimo et mensura*, etc., in-8°, ib., 1591; — *De monade, numero et figura*, etc., in-8°, ib., 1591; — *De immenso et innumerabilibus, h. e. de absolute magno, et infigurabili universo, et de mundis lib. VII*, in-8°, ib., 1591; — *Summa terminorum metaphysicorum*, in-4°, Zurich, 1595; — *Praxis descensus, e manuscripto editus per Raphaelem Eglinum*, in-8°, Marb., 1609; — *Artificium perorandi, communicatum a Joanne Alstadio*, in-8°, Francfort, 1612. — Les œuvres italiennes de J. Bruno ont été réunies en deux volumes in-8°, Leipzig, 1830.

H. B.

BRYSON ou **DRYSON**. Sous ces deux noms on a coutume de désigner un seul et même personnage, un disciple de l'école mégarique, qui passe pour avoir été à son tour le maître de Pyrrhon; mais il est permis de croire, en s'appuyant sur l'autorité de Diogène Laërce, qu'il y a eu confusion. Selon cet ancien historien de la philosophie, Bryson est un philosophe cynique, originaire de l'Achaïe, et qui a été l'un des maîtres de Cratès (Diogène Laërce, liv. VI, c. 85). Dryson est le nom d'un fils de Stilpon, l'un des plus grands représentants de l'école de Mégare (id., liv. IX, c. 61).

BUDDÉE ou **BUDDEUS** (Jean-François), qu'il ne faut pas confondre avec notre Guillaume Budé, naquit en 1767 à Anklam, dans la Poméranie. Après avoir terminé ses études à l'université de Wittemberg, il enseigna successivement la philosophie à Iéna, les langues grec-

que et latine au gymnase de Cobourg, la morale à Halle; puis il revint à Iéna en 1705, pour y occuper une chaire de théologie, et mourut en 1729. Plus théologien que philosophe, plus distingué comme professeur que comme écrivain, Buddée a cependant rendu de grands services à la science philosophique par ses recherches sur l'histoire de la philosophie, et les ouvrages qu'il publia sur ce sujet ont obtenu, pendant un temps, une véritable estime. Il a combattu le dogmatisme de Wolf, et s'est déclaré franchement éclectique; cependant on se tromperait si l'on croyait que cet éclectisme fût entièrement au profit de la science et de la raison. Dans les questions difficiles, mais qui sont pourtant du ressort de la philosophie, Buddée en appelle souvent à la révélation et ne recule pas même devant le mysticisme. C'est ainsi qu'il cherche à établir psychologiquement, comme un fait possible, l'apparition des esprits et leur influence sur l'âme humaine. Il est plus heureux lorsqu'il soutient, contre Descartes, que la nature de l'esprit ne consiste pas dans la seule pensée, et qu'il cherche à établir l'influence de la volonté. Mais soit dans la volonté, soit dans la pensée ou l'entendement, Buddée reconnaît deux états : l'état de maladie et l'état de santé. L'entendement souffre dans le doute, dans l'erreur, dans la défiance, dans l'étonnement même. Les maladies de la volonté peuvent toutes se réduire à l'égoïsme. Il reconnaît aussi des altérations des fonctions de l'âme qui ont leur source dans le corps, et qu'il explique en même temps par le dogme de la chute de l'homme ; tels sont la folie, le délire, l'idiotisme, et, en général, toutes les infirmités de ce genre. Dans ses recherches historiques, Buddée est plein de conscience et d'érudition; mais sa critique manque de profondeur. Voici la liste de ceux de ses écrits qui peuvent intéresser ce Recueil : *Historia juris naturæ*, etc., contenu dans un ouvrage plus général qui a pour titre : *Selecta juris naturæ et gentium*, in-8°, Halle, 1704; — *Elementa philosophiæ instrumentalis seu institutionum philosophiæ eclecticæ*, t. I, in-8°, Halle, 1703; 7ᵉ édit., 1719; —*Elementa philosophiæ theoreticæ seu institutionum philosophiæ eclecticæ*, t. II, in-8°, Halle, 1703; 6ᵉ édit., 1717; —*Elementa philosophiæ practicæ seu institutionum philosophiæ eclecticæ*, t. III, in-8°, Halle, 1703 ; 7ᵉ édit., 1717; —*Theses de atheismo et superstitione*, in-8°, Iéna, 1717; trad. allem. du même ouvrage, in-8°, 1723 ; trad. franç. avec des remarq. hist. et phil. ; in-8°, Amsterdam et Leipzig, 1756; — *Analecta historiæ philosophiæ*, in-8°, Halle, 1706; 2ᵉ édit., 1724;—*Introductio ad historiam philosophiæ Hebræorum*, in-8°, Halle, 1702, réimprimé en 1721 ; — *Sapientia veterum, h. e. Dicta illustriora septem Græciæ sapientium explicata*, in-4°, Halle, 1699; — *De* καθάρσει *pythagorico-platonica*, in-4°, Halle, 1701, et réimprimé dans les *Analecta*, dont nous avons parlé plus haut; —*Introductio in philosophiam stoicam*, en tête des Œuvres d'Antonin (Marc-Aurèle), édition de Wolle, in-8°, Leipzig, 1729;—*Exercitationes historico-philosophicæ*, in-8°, Halle, 1695-1696; — *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam*, etc., 2 vol. in-4°, Leipzig, 1727; —*Buddei dissertationum aliorumque scriptorum a se aut suis auspiciis editorum isagoge*, in-8°, Iéna, 1724, 3ᵉ édit.; — *Réflexions sur la philosophie de Wolf*, in-8°, Fribourg, 1724 (all.); — *Modeste réponse aux observations de Wolf*, in-8°, Iéna, 1724 (all.); —*Modeste démonstration pour prouver que les difficultés proposées par Buddeus subsistent*, in-8°, ib., 1724 (all.).

BUFFIER (Claude) naquit en Pologne, de parents français, en 1640. Encore enfant, il fut ramené en France et naturalisé français. Il acheva ses études au collége de Rouen, tenu par les jésuites, et entra dans leur compagnie à l'âge de dix-neuf ans. A la suite d'un démêlé avec l'archevêque de Rouen, il alla à Rome et, de Rome, il revint à Paris, dans le collége des Jésuites, où il passa une vie consacrée tout entière à l'étude et à l'enseignement. Il mourut en 1737. — Il a composé un grand nombre d'ouvrages sur la philosophie, sur l'éducation et la religion. La plupart ont été réunis par l'auteur en une collection à laquelle il a donné pour titre : *Cours des Sciences sur des principes nouveaux et simples*, in-f°, Paris, 1732, et qui forme une véritable encyclopédie où l'intelligence et l'application des vérités scientifiques sont mises à la portée de tous les esprits.

Quoique Voltaire ait dit dans son *Siècle de Louis XIV* que le P. Buffier était le seul jésuite qui eût écrit quelque chose de raisonnable en philosophie, quoique Reid et Destutt de Tracy aient fait de lui de grands éloges, il est demeuré trop oublié et n'a pas encore obtenu la place qui lui est due dans l'histoire de la philosophie française.

Le P. Buffier, comme philosophe, relève à la fois de Descartes et de Locke. Un jésuite à demi cartésien au commencement du XVIIIe siècle, c'est quelque chose de piquant et d'étrange pour quiconque connaît l'histoire de la philosophie cartésienne! En effet, que n'avait pas entrepris contre cette philosophie l'ordre des jésuites! Il avait provoqué des arrêts de proscription, il avait suscité un vrai commencement de persécution. Cependant, quelques années plus tard, la compagnie approuve le P. Buffier, qui adopte la plupart de ces mêmes principes auxquels elle avait si vivement déclaré la guerre. Dans un changement aussi rapide il faut voir la victoire complète de la révolution cartésienne et la force triomphante de ses principes. Le P. Buffier est tout entier animé de l'esprit philosophique nouveau; il a complétement dépouillé ces formes de la scolastique pour lesquelles son ordre avait pendant longtemps combattu, et il fait bon marché des accidents absolus et des formes substantielles. Mais l'influence de Descartes se révèle plus encore par ce qui se trouve dans le *Traité des vérités premières*, que par ce qui ne s'y trouve pas. En effet, le P. Buffier adopte le criterium de l'évidence; il suit la méthode de Descartes, il professe de l'estime pour le fameux « Je pense, donc je suis; » il admet des idées innées au sens même où l'entend Descartes. Mais, à côté de l'influence de Descartes, on reconnaît l'influence de Locke, dans la philosophie du P. Buffier. Il manifeste pour Locke la plus vive admiration; comme lui, il restreint la philosophie dans les bornes d'une analyse de l'entendement humain; comme lui, il combat la preuve cartésienne de l'existence de Dieu par l'infini et confond l'infini avec l'indéfini. Mais, sur la question de l'origine des idées, le P. Buffier se sépare de Locke pour revenir à Descartes, et il soutient contre Locke l'existence de principes innés auxquels il donne le nom de vérités premières, par des arguments qui contiennent en germe tous ceux que, depuis, a développés l'école écossaise.

Après avoir signalé les deux grandes influences philosophiques qu'a subies le P. Buffier, nous allons exposer ce qu'il y a de plus original

dans sa propre philosophie. Cette philosophie est contenue tout entière dans le *Traité des vérités premières*, et elle est résumée sous forme de dialogues dans les *Eléments de Métaphysique mis à la portée de tout le monde.*

Y a-t-il des vérités premières, c'est-à-dire des propositions qui n'aient pas besoin d'être prouvées, qui soient évidentes par elles-mêmes? Rien n'est plus important qu'une pareille recherche, la possibilité de la science dépend de son résultat. Car, s'il n'est point de premières vérités, il n'en est point de secondes, ni de troisièmes, il n'en est d'aucun ordre et d'aucune nature. Or, selon le P. Buffier, il existe de telles vérités; d'abord il en est qui découlent du sentiment de notre propre existence. Ainsi, cette vérité, que nous pensons, que nous existons, n'est-elle pas une vérité première, évidente par elle-même? Mais si le sens intime est une source de vérités premières, il n'est pas la seule, comme quelques philosophes l'ont prétendu. A suivre le sentiment de ces philosophes, il n'y aurait rien d'évident que le fait de notre propre existence, par conséquent nous ne pourrions être certains ni de l'existence de la matière, ni de l'existence de nos semblables. De telles conséquences sont extravagantes, donc le principe d'où elles découlent est lui-même extravagant, et il faut admettre l'existence d'une autre source de vérités premières. Ce raisonnement par l'absurde est le raisonnement favori du P. Buffier, et d'ordinaire il n'en emploie pas d'autre.

Quelle est cette autre source de vérités premières? C'est le sens commun, qu'il définit : « la disposition que la nature a mise dans tous les hommes pour leur faire porter, à tous, un jugement commun et uniforme sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception, jugement qui n'est point la conséquence d'un jugement antérieur. » Il décrit ensuite, en développant cette définition, les caractères auxquels, toujours, sans se tromper, on peut reconnaître ces vérités premières. Elles sont universelles, elles se manifestent chez quiconque est doué de raison. Celui qui ne les aurait pas en son esprit ne pourrait porter aucun jugement vrai et certain sur tout ce qui n'est pas sa propre existence. Non-seulement elles sont universelles, mais encore elles déterminent nécessairement l'esprit : ainsi il nous est tout aussi impossible de juger que la nature n'existe pas, qu'il nous est impossible de juger que nous-mêmes n'existons pas. Enfin elles n'ont point de vérités antérieures, et si quelqu'un niait une de ces vérités, il serait impossible de la lui démontrer par aucune vérité plus simple et plus évidente. Le P. Buffier donne les exemples suivants de ces premières vérités : « 1° Il y a d'autres êtres et d'autres hommes que moi au monde; 2° il y a dans eux quelque chose qui s'appelle vérité, sagesse, prudence; 3° il se trouve dans moi quelque chose qui s'appelle intelligence et quelque chose qui n'est point cette intelligence et qu'on appelle corps; 4° ce que disent et pensent les hommes en tous les temps et en tous les pays du monde, est vrai; 5° tous les hommes ne sont pas d'accord à me tromper et à m'en faire accroire; 6° ce qui n'est point intelligence ne saurait produire tous les effets de l'intelligence, ni des parcelles de matière remises au hasard former un ouvrage d'un ordre et d'un mouvement régulier. »

Cette liste, que le P. Buffier n'a pas la prétention de donner comme complète, présente de nombreuses analogies avec la liste que Reid a donnée des mêmes principes sous le nom de premiers principes des vérités contingentes. Dans l'une et l'autre liste on peut remarquer des défauts analogues, des lacunes, du vague et des répétitions. Le P. Buffier, prenant ensuite une à une chacune des vérités, montre qu'elle porte avec elle les caractères distinctifs des vérités premières.

Cette théorie du sens commun est ce qu'il y a de plus important et de plus caractéristique dans la philosophie de Buffier. C'est au nom de ces vérités premières du sens commun qu'il juge tous les systèmes, et qu'il tranche ou déclare insolubles, sans hésiter, la plupart des questions de la métaphysique, et toute discussion se résume, pour lui, en un appel au sens commun. En un mot, il a la même méthode, les mêmes procédés, le même horizon philosophique que l'école écossaise. Pour nous, ce n'est pas tout à fait ainsi que nous concevons le rôle de la philosophie. Sans doute elle doit constater l'existence de vérités premières, évidentes par elles-mêmes; mais là n'est pas toute sa tâche. L'existence de ces vérités étant établie, il faut en rechercher l'origine, il faut remonter à leur source. Comment se fait-il que certaines vérités marquées du double caractère de l'universalité et de la nécessité se retrouvent dans toutes les intelligences? Quelle est la source commune d'où elles découlent? C'est là une question que le P. Buffier n'a pas résolue, qu'il ne s'est pas même posée. En outre, s'en tenir aux affirmations pures et simples du sens commun, c'est retrancher de la philosophie toute l'ontologie, et les questions qui de tout temps ont eu le privilége d'intéresser au plus haut degré le genre humain. La philosophie, sans nul doute, ne doit jamais aller contre les vérités universellement reconnues; mais elle peut, mais elle doit aspirer à en rendre compte. En effet, à quoi se bornent les affirmations de vérités du sens commun? Elles nous attestent que tout phénomène se rapporte à une substance et à une cause; mais elles ne nous apprennent rien sur la nature de cette substance et de cette cause. Le sens commun nous affirme l'existence du temps et de l'espace; mais, si vous l'interrogez sur la nature du temps et de l'espace, il ne vous répondra pas. De même, il nous affirme l'existence d'une beauté, d'une justice; mais il ne sait pas en quoi consiste l'essence de cette beauté et de cette justice. Donc, si la philosophie comprend nécessairement ces grandes questions relatives à la nature de la substance, de l'espace, du temps, de la justice, de la beauté, la philosophie ne peut s'en tenir au sens commun, puisque sur ces questions le sens commun est muet. Or l'esprit humain ne se pose-t-il pas ces questions, et la philosophie ne doit-elle pas, en conséquence, les agiter et s'efforcer de les résoudre? Ainsi, la philosophie, comme Buffier, Reid et la plupart des philosophes écossais semblent le croire, ne doit pas se tenir dans les bornes des croyances du sens commun, elle doit les approfondir et les expliquer sous peine d'en demeurer à un dogmatisme vulgaire.

A côté de la théorie du sens commun, on trouve encore dans le *Traité des vérités premières* quelques questions que le P. Buffier a traitées avec une certaine originalité, et résolues à l'avance dans le sens de l'école

écossaise : telles sont les deux questions de la valeur du témoignage des sens et de la nature des idées. Tous les philosophes de toutes les écoles s'accordaient, à cette époque, à déclarer suspect et trompeur le témoignage des sens ; Buffier, néanmoins, entreprend d'en défendre en une certaine mesure la légitimité. Il explique assez bien la vraie cause des prétendues erreurs attribuées aux sens. Ce ne sont pas les sens qui nous trompent, mais les jugements que nous portons à l'occasion du témoignage des sens : les sens ne nous montrent jamais que ce qu'ils doivent nous montrer conformément aux lois générales de la nature. Ainsi l'objet propre de la vue, c'est la couleur. Toutes les couleurs que nous montre la vue n'ont que deux dimensions et sont toutes sur un même plan ; néanmoins nous voulons juger par la vue de ce qu'est l'objet propre du toucher, à savoir : des distances et des dimensions des corps, et alors il nous arrive de nous tromper ; mais l'erreur vient de ce jugement par lequel nous étendons arbitrairement les affirmations immédiates du sens de la vue au delà de leurs vraies limites, et non du témoignage de la vue. Toutes les erreurs imputées à l'ouïe et aux autres sens s'expliquent de la même manière ; toutes proviennent, non du témoignage direct et immédiat de chacun de ces sens, mais des jugements par lesquels nous en étendons arbitrairement la portée. Reid a traité la même question avec plus d'étendue, et il la résout aussi de la même manière et à peu près avec les mêmes arguments.

Buffier a encore devancé Reid sur la question de la nature des idées, sans toutefois y attacher la même importance. En effet, dans un chapitre intitulé : *Ce qu'on peut dire d'intelligible sur les idées*, il définit les idées de pures modifications de notre âme, qui ne peuvent pas plus être distinguées de l'entendement que le mouvement du corps remué. Dans ses observations sur la métaphysique de Malebranche, il soutient encore que les idées ne sont pas des êtres réels distincts de l'esprit qui connaît, et que leur réalité est une réalité purement idéale. Il est impossible de condamner d'une manière plus expresse la théorie des idées représentatives.

Tels sont les points les plus remarquables et les plus originaux du *Traité des vérités premières*. Le P. Buffier, dans le même ouvrage, aborde bien, il est vrai, une foule de questions métaphysiques relatives à la nature des êtres, à la nature de l'âme, à la liberté, à l'immortalité ; mais il les traite et les résout un peu superficiellement, et le plus souvent il ne semble pas même entrevoir les vraies difficultés. Néanmoins, et malgré ses défauts et ses lacunes, la philosophie du P. Buffier, placée entre la philosophie de Descartes, qui, comme système, va bientôt mourir, en laissant toutes les sciences et toute la société pénétrées de son esprit et de sa méthode, et la philosophie de Locke qui va lui succéder, possède une certaine originalité qui lui est propre et mérite assurément une part dans les éloges qui, de nos jours, ont été prodigués à la philosophie écossaise. En effet, entre Reid et le P. Buffier, les analogies sont nombreuses : tous deux se proposent de remettre le sens commun en honneur, d'en déterminer l'autorité ; tous deux s'appuient sur cette autorité pour combattre la plupart des systèmes de leur temps ; tous deux proclament l'existence d'un certain nombre de vérités premières qu'on ne peut méconnaître et même chercher à démontrer sans

tomber dans les conséquences les plus extravagantes de l'idéalisme et du scepticisme; tous deux ont le tort de s'en tenir trop souvent à ces affirmations du sens commun, sans chercher à les expliquer, comme doit le faire toute vraie philosophie. Les analogies n'existent pas seulement pas dans le fond, mais encore dans la forme : tous deux combattent leurs adversaires avec l'arme de l'ironie, et, au nom du sens commun, ne se font pas faute de les renvoyer aux petites maisons; tous deux enfin ont une clarté quelquefois un peu superficielle et un peu diffuse, puisée, en partie, dans les habitudes de l'enseignement. Enfin il y a dans le P. Buffier une certaine libéralité d'esprit qu'on est étonné de rencontrer chez un Père jésuite, et qui le rapproche encore de Reid et des philosophes de l'école écossaise. Cette libéralité d'esprit se manifeste surtout dans son examen des préjugés vulgaires, où, sous la forme d'un badinage ingénieux et léger, se cachent des apologies de la liberté de penser et d'écrire, et des protestations souvent justes et hardies contre les opinions le plus généralement reçues dans la société. Il s'y élève contre la censure, qui, sous prétexte d'arrêter les mauvais livres, en arrête une foule de bons; il soutient qu'il y a beaucoup moins de mauvais livres que d'ordinaire on ne se l'imagine, et que dans presque tous il y a toujours quelque bon côté. Enfin il développe et justifie, d'une manière fort galante, cette thèse, que l'intelligence des femmes est tout aussi apte aux sciences que l'intelligence des hommes.

Cette esquisse rapide des traits et des caractères les plus généraux de la métaphysique contenue dans le *Traité des vérités premières*, suffit à prouver que le P. Buffier, comme nous le disions, mérite une place dans l'histoire de la philosophie française. F. B.

BUHLE (J. Gottlieb), né à Brunswick en 1763, professa la philosophie d'abord à Goëttingue, puis à Moscou, et enfin à Brunswick, où il mourut en 1821. Il s'est borné à enseigner et à développer la doctrine de Kant; mais s'il occupe un rang peu élevé comme penseur, il a rendu à l'histoire de la philosophie de nombreux et d'importants services. Lorsque l'Académie de Goëttingue arrêta le projet d'une *Histoire encyclopédique des connaissances humaines*, ce fut lui qui fut chargé d'écrire l'*Histoire de la philosophie moderne*, depuis le rétablissement des sciences jusqu'à Kant. Son ouvrage parut sous ce titre à Goëttingue, en 6 vol. in-8°, de 1800 à 1805; il a été traduit en français par M. Jourdan, 7 vol. in-8°, Paris, 1816. Buhle avait publié précédemment une *Histoire de la raison philosophique*, 1793, 1 vol. (ouvrage non continué), et un *Manuel de l'histoire de la philosophie, avec une Bibliographie de cette science*, 8 vol. in-8°, 1796-1804 (all.). L'*Histoire de la Philosophie moderne* de Buhle manque en général de méthode et de proportion. Les systèmes y sont exposés dans un ordre arbitraire qui ne permet pas d'en saisir l'enchaînement; l'auteur ne mesure pas assez, d'après l'importance des doctrines, l'étendue qu'il donne à leur exposition. C'est ainsi que *Bruno* occupe plus de cent pages, la *Pneumatologie de Ficin* cent cinquante-six, *Gassendi* cent vingt, et *Descartes* soixante-dix à peine. Malgré ces graves défauts, l'*Histoire de la philosophie moderne* ne laisse pas que d'être éminemment utile par l'exac-

titude irréprochable et l'abondance des résumés et des extraits qu'on y trouve. Buhle avait aussi entrepris une traduction de Sextus Empiricus, demeurée inachevée, in-8°, Lemgo, 1793, et une édition d'Aristote, dont cinq volumes seulement ont paru, Deux-Ponts, 1791-1800. Le premier volume contient plusieurs biographies d'Aristote, une dissertation sur les *Livres acroamatiques* et *exotériques*, le catalogue des éditions et des traductions du Stagirite, la nomenclature historique de ses commentateurs, et le traité des *Catégories*. Les autres volumes renferment la suite des ouvrages logiques, la *Rhétorique* et la *Poétique*, accompagnés d'une traduction latine et suivis de notes explicatives. Cette publication fait le plus grand honneur au savoir de Buhle, et il est à regretter que les circonstances ne lui aient pas permis de la terminer. — On trouvera un examen de l'*Histoire de la Philosophie moderne* de Buhle dans les *Fragments philosophiques* de M. Cousin, 3e édit., t. I.

BUONAFEDE (Appiano), philosophe et publiciste italien du dernier siècle. Il naquit à Commachio, dans le duché de Ferrare, en 1716, entra en 1745 dans l'ordre des Célestins, fut nommé professeur de théologie à Naples, en 1740, et occupa successivement plusieurs abbayes. Il mourut en 1793, général de son ordre. Il céda à l'influence des idées du XVIIIe siècle, dont on retrouve les qualités et les défauts dans les ouvrages suivants, remarquables d'ailleurs par l'originalité du style : *Istoria critica e filosofica del suicido*, in-8°, Lucques, 1761 ; — *Istoria della indole di ogni filosofia*, 7 vol. in-8°, Lucques, 1772, Venise, 1783 : c'est, sans contredit, le meilleur et le plus estimé de ses ouvrages ; — *Della restaurazione d'ogni filosofia ne' secoli* XVI, XVII *e* XVIII, 3 vol. in-8°, Venise, 1789. Les idées de Buonafede sur le droit naturel et public ont été exposées dans deux ouvrages à part : *Delle conquiste celebri esaminate col naturale diritto delle genti*, in-8°, Lucques, 1763 ; *Storia critica del moderno diritto di natura e delle genti*, in-8°, Pérouse, 1789. Dans un écrit intitulé : *Ritratti poetici, storici e critici di varj moderni uomini di lettere*, il imite avec assez de bonheur la manière satirique de Lucien. Enfin il est aussi l'auteur d'un recueil de comédies philosophiques : *Saggio di commedie filosofiche*, in-4°, Faenza, 1754, publié sous le nom de *Agatopisto Cromaziano*.

BURIDAN (Jean), l'un des plus célèbres et des plus habiles défenseurs du nominalisme. On ne connaît ni l'époque précise de sa naissance ni celle de sa mort ; mais on sait qu'il naquit à Béthune, qu'il suivit les leçons d'Occam, dont plus tard il enseigna les doctrines avec un immense succès ; qu'en 1327 il était recteur de l'Université de Paris, et qu'en 1358 il vivait encore, âgé de plus de soixante ans. Nous n'hésitons pas à regarder comme une fable la tradition suivant laquelle Buridan, après avoir cédé aux séductions de Jeanne de Navarre, femme de Philippe le Bel, aurait échappé comme par miracle à la mort qui l'attendait au sortir du lit de cette princesse : car c'est par ce moyen, dit-on, que la reine adultère achetait le silence de ses complices. Jeanne de Navarre est morte en 1304 à un âge assez avancé, et cinquante-quatre ans plus tard nous trouvons Buridan encore plein de vie. On a dit aussi qu'obligé de fuir les persécutions exercées contre son parti,

c'est-à-dire contre les nominalistes, il se réfugia en Autriche, et qu'il y fonda une école devenue le berceau de l'université de Vienne. La date qu'on assigne à cet événement est 1356 : or on sait que l'université de Vienne fut fondée en 1237 par l'empereur Frédéric II. Quant aux prétendues persécutions dont il fut l'objet, elles commencèrent longtemps après sa mort, quand une ordonnance royale, signée par Louis XI, proscrivit ses œuvres avec toutes celles où le nominalisme se trouvait enseigné.

Dans un temps où la philosophie et la théologie étaient presque entièrement confondues, il y a cela de remarquable dans Buridan, qu'il a évité avec précaution toutes les questions théologiques. Il se bornait, dans son enseignement comme dans ses écrits, à expliquer les œuvres les plus importantes d'Aristote sur la logique, la métaphysique, la morale et la politique. Or on sait qu'à cette époque on ne connaissait pas d'autre manière de cultiver la philosophie que de commenter les écrits du Stagirite. En logique, il s'est appliqué surtout à rassembler un certain nombre de règles à l'aide desquelles on devait trouver des termes moyens pour toute espèce de syllogisme. C'était recommencer le *grand art* de Raymond Lulle, et réduire la pensée à une opération presque mécanique, qu'on a nommée par dérision le *pont aux ânes*. En morale il penche visiblement au fatalisme; mais la manière dont il pose le problème de la liberté, les objections qu'il élève contre cette faculté, quoique sans force en elles-mêmes, témoignent d'une dialectique habile, d'une intelligence très-exercée aux discussions philosophiques, et contiennent en germe tout ce qu'on a écrit plus tard en faveur de la même cause. Selon Buridan, toute la question se réduit à savoir si, placé entre deux motifs opposés, nous pouvons nous décider indifféremment pour l'un ou pour l'autre. Sommes-nous privés de ce pouvoir; adieu la liberté! Si, au contraire, nous l'avons, l'action elle-même devient impossible, car elle est sans raison et sans but. Comment, en effet, choisir entre deux partis pour lesquels nous éprouvons une égale indifférence? Que si l'on prétend que notre volonté incline naturellement et nécessairement vers le souverain bien, mais que nous avons toujours le choix des moyens, la situation n'aura pas changé; car il nous faut une raison pour nous arrêter à un moyen plutôt qu'à un autre. S'il est nécessaire que cette raison l'emporte, nous ne sommes pas libres. Dans le cas contraire, notre détermination est sans motif et sans règle; elle échappe à toutes les lois de la raison, ce qui est également incompatible avec l'idée que nous nous faisons de la liberté (*In Ethicam Nicomachi*, lib. III, quæst. 1). Il ne pensait pas que la liberté puisse consister à choisir le mal, quand nous avons devant nous les moyens de faire le bien, à agir d'une manière déraisonnable quand Dieu nous a donné la raison, et enfin à nous montrer moins parfaits que nous ne le serions sans elle. Il faisait consister le libre arbitre dans la seule faculté de suspendre nos résolutions et de les soumettre à un examen plus approfondi. Quand nous donnons au mal la préférence sur le bien, c'est que notre esprit est troublé ou dans l'ignorance; c'est que nous mettons l'un à la place de l'autre (*ubi supra*, quæst. 3, 4, sqq.).

Quant à l'argument auquel Buridan a donné son nom, et qui nous montre un âne mourant de faim entre deux mesures d'avoine également

éloignées de lui, ou mourant de faim et de soif entre une mesure d'avoine et un sceau d'eau, dans l'instant où ces deux appétits le sollicitent en sens contraire avec une force égale, on le chercherait vainement dans les écrits du célèbre nominaliste, et il n'est pas facile de dire quel en pouvait être l'usage; car Buridan s'occupe de la liberté des hommes et non de celle des animaux, que personne ne songeait à défendre. Nous admettrons volontiers avec Tennemann (*Histoire de la philosophie*, t. VIII, 2e part.) que cet argument célèbre était plutôt un moyen imaginé par ses adversaires pour tourner en ridicule son opinion sur la liberté d'indifférence.

Voici les titres des ouvrages de Buridan : *Summula de dialectica*, in-f°, Paris, 1487; —*Compendium logicæ*, in-f°, Venise, 1489; —*Quæstiones in X libros Æthicorum Aristotelis*, in-f°, Paris, 1489, et in-4°, Oxford, 1637; —*Quæstiones in VIII libros Politicorum Aristotelis*, in-4°, Paris, 1500, et Oxford, 1640;— *Quæstiones in VIII libros Physicorum Aristotelis, in libros de Anima et in parva naturalia*, Paris, 1516; — *In Aristotelis Metaphysica*, ib., 1518; — *Sophismata*, in-8°. — *Voyez* Bayle, *Dictionnaire critique*, et les Histoires générales de la philosophie, surtout celle de Tiedemann.

BURKE (Edmond) naquit en 1730, et mourut en 1797. Il fit une partie de ses études à l'université de Dublin, sa ville natale. Il ne nous appartient pas de le suivre dans la carrière où il s'est illustré comme orateur et comme écrivain politique. Sa place est marquée dans l'histoire du parlement anglais et dans celle des grands événements de la fin du dernier siècle. Comme philosophe, il a mérité une réputation durable par un livre qui obtint un grand succès à l'époque où il parut, et qui jouit encore aujourd'hui d'une certaine réputation, sa *Recherche philosophique sur l'origine des idées du sublime et du beau*. Cet ouvrage, écrit avec élégance, et rempli d'observations ingénieuses, est un des meilleurs qui aient marqué les premiers progrès d'une science encore peu avancée. Burke commence par établir, dans une introduction étendue, l'universalité des principes du goût. Le goût, selon lui, est une faculté complexe, où les sens, l'imagination et la raison entrent comme éléments. Or, chez tous les hommes, les sens sont organisés de manière à percevoir de même les objets; l'imagination ne fait que varier la disposition des idées qu'ils lui transmettent; la raison, qui est le pouvoir de discerner le vrai du faux, a ses règles fixes. Primitivement, le goût ne peut donc être qu'uniforme, et ses différences doivent tenir à des causes accidentelles, comme l'habitude, l'exercice, etc. Ce n'est pas nous qui contesterons l'excellente thèse que soutient Burke; mais une critique sévère serait en droit de lui reprocher la part trop large qu'il fait aux sens, comme éléments du goût et comme sources d'idées. Quoi qu'il en soit, Burke, arrivant à parler du sublime et du beau, se livre d'abord à une étude approfondie des émotions qui peuvent agiter le cœur de l'homme. Il distingue le plaisir positif que produit en nous le présence des objets agréables, et la sensation mélangée de crainte et de jouissance, le *délice*, comme il l'appelle, que provoque l'éloignement de la douleur. Il distingue de même les passions qui se rapportent à la conservation de soi, et celles qui ont pour objet la société; parmi celles-ci, la sympathie

occupe le premier rang. Cela posé, il place le sentiment du sublime dans la classe des sentiments personnels, le sentiment du beau dans celle des passions sociales, et il considère le premier comme développé en nous par l'idée d'une douleur ou d'un danger auquel nous ne sommes pas actuellement exposés. Le sentiment du sublime n'est autre que la terreur accompagnée de la conscience de notre sécurité. C'est le *suave mari magno* de Lucrèce. Burke examine dans une seconde partie les causes qui produisent le sublime ; ce sont, pour ne citer que les principales, l'obscurité, la puissance, la privation, l'infinité, la magnificence, la lumière. Cette analyse abonde en observations intéressantes et vraies, que suggère à l'auteur la connaissance étendue de la littérature et des arts ; mais l'explication des faits manque souvent de profondeur. Une troisième partie est consacrée à l'idée du beau. Burke y réfute d'abord quelques-unes des définitions proposées par les philosophes. Il fait voir que la beauté ne réside ni dans la *proportion*, ni dans la *convenance* des parties, ni dans la *perfection*. C'est peut-être le meilleur chapitre de l'ouvrage. Burke a eu le mérite de montrer que le jugement du beau n'est pas le résultat d'une comparaison, qu'il est instinctif et immédiat. La conclusion qu'il tire de là sert à établir sa définition. « La beauté est le plus souvent une qualité des corps qui agit physiquement sur l'esprit humain par l'intervention des sens ; » théorie singulièrement étroite qui ne permet pas d'appliquer le terme de beauté à l'intelligence et à la vertu, et qui réduit à l'étude du beau, à la recherche des qualités sensibles des objets qui nous paraissent tels. Engagé dans cette voie exclusive, Burke ne s'y arrête plus. Après avoir indiqué les caractères extérieurs de la beauté, comme la petitesse, la délicatesse, le poli, etc., il en cherche la cause efficiente dans les lois de l'organisme et le système nerveux. Tout ce qui est propre à produire une *tension* extraordinaire des nerfs, doit causer une passion analogue à la terreur et, par conséquent, est une source de sublime ; tout ce qui produit, au contraire, un relâchement dans les fibres, est un objet beau : telle est la conclusion hypothétique, arbitraire, insuffisante, à laquelle aboutit un ouvrage fort bon à beaucoup d'égards. Esprit fin et pénétrant plutôt que solide, Burke excellait surtout à saisir les nuances les plus délicates des sentiments et des idées. Il a légué à la philosophie de l'art les observations de détails les plus originales et les plus précieuses et une théorie contestable. La *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* a été traduite en français par E. Lagentie de Lavaïsse, in-8°, Paris, 1803.

BURLAMAQUI (Jean-Jacques) naquit en 1694 à Genève, où il occupa longtemps une chaire de droit naturel ; mais, le mauvais état de sa santé l'ayant obligé à renoncer à l'enseignement, il devint membre du conseil intime de la république, qualité qu'il conserva jusqu'à sa mort, arrivée en 1748. Adoptant les vues libérales de Barbeyrac avec lequel il était lié d'amitié, Burlamaqui fit faire de grands pas à la science du droit naturel et ne contribua pas peu à la répandre. Mais il avait le tort, comme la plupart de ses prédécesseurs, de ne pas la distinguer assez de la morale proprement dite. Loin de penser, comme Hobbes, que la société civile soit tout le contraire de l'état de nature, il admet-

tait une société naturelle dont la société civile n'est que le perfectionnement. Le but de celle-ci est d'assurer à un certain nombre d'hommes réunis sous la dépendance d'une autorité commune le bonheur auquel ils aspirent naturellement, et que l'ordre et les lois peuvent seuls leur procurer. Afin que ce but soit réellement atteint et que l'autorité ne puisse pas faillir à l'intérêt général pour lequel elle est instituée, des garanties sont nécessaires de la part du souverain au profit du peuple, et ces garanties sont la condition indispensable d'une solide liberté. C'est à peu près sur ce principe que reposent toutes les constitutions modernes. Le souverain ne peut avoir au-dessus de lui aucun autre pouvoir pour le juger et lui infliger un châtiment, autrement il perdrait son caractère le plus essentiel : c'est ce que nous appelons aujourd'hui être inviolable et irresponsable. Cependant Burlamaqui accorde au peuple tout entier le droit de reprendre ou de déplacer l'autorité souveraine ; mais il préfère aux royautés électives les royautés héréditaires.

On a de Burlamaqui les ouvrages suivants : *Principes du droit naturel*, in-4°, Genève, 1747 et souvent réimprimé ; — *Principes du droit politique*, in-4°, Genève, 1751 ; — *Principes du droit naturel et politique*, in-4°, Genève, 1763, et 3 vol. in-12, 1764 : ce dernier ouvrage n'est que la réunion des deux précédents ; — *Eléments du droit naturel.... ouvrage posthume d'après le véritable manuscrit de l'auteur*, in-8°, Lausanne, 1774. Sous le titre de *Principes du droit de la nature et des gens*, de Félice a donné une édition complète des œuvres de Burlamaqui, accompagnée de beaucoup de notes, 8 vol. in-8°, Iverdun, 1766 et Paris, 1791. Une autre édition en a été publiée par M. Dupin, 5 vol. in-8°, Paris, 1820. Tous ces écrits se distinguent par la clarté et la précision et offrent un résumé substantiel de la science du droit naturel, au degré où elle était parvenue du temps de l'auteur. J. T.

BURLEIGH (Walter) ou Gauthier Bourlei, ecclésiastique anglais, né à Oxford en 1275, mort en 1357, avait étudié sous Duns Scot et pris le grade de docteur à Paris. Il y professa, avant de retourner en Angleterre, où il fut le précepteur d'Edouard III. Il avait été le condisciple d'Occam. Eprouva-t-il le besoin de se distinguer par quelque différence systématique de son célèbre rival ? L'intérêt de sa réputation, qui fut grande aussi à cette époque, le poussa-t-il à chercher quelque nuance qui empêchât de confondre son école avec celle d'Occam ? Ou enfin obéit-il à des convictions sincères ? Quelle que soit la cause qui ait exercé sur lui de l'influence, il a développé, sur les universaux, une opinion moins approfondie que celle d'Occam, et différente de celle de Duns Scot. Il nous paraît s'être rapproché du réalisme conciliateur de saint Thomas d'Aquin, qui reconnaissait que les universaux, en tant qu'universaux, n'ont point de réalité dans la nature (*non habent esse*), mais qu'ils en ont, en tant qu'ils sont renfermés dans les objets individuels (*secundum quod sunt individuata*) ; aussi, les historiens de la philosophie ne sont-ils point d'accord sur la place qu'ils lui assignent dans la dispute : Brucker et Tiedemann le regardent comme nominaliste ; Tennemann en fait un réaliste. Peut-être n'est-il pas impossible de concilier ces jugements contradictoires.

Dans un livre qu'il a composé sur les universaux, sous la forme d'un

commentaire sur l'Isagoge de Porphyre, Burleigh, reproduisant les expressions mêmes de la traduction qu'en a donnée Boëce, annonce à l'avance l'intention de s'abstenir de traiter la question dans le sens platonicien, et telle que Porphyre l'a posée. Il n'examinera pas si les universaux sont corporels ou incorporels; il place cette question au delà de l'investigation qu'il se propose; il se promet seulement de faire connaître les opinions des anciens philosophes, principalement celle des péripatéticiens sur la véritable nature des idées de genre et d'espèce. D'après cette entrée en matière, il est facile de voir que le problème ontologique ne sera pas abordé, et, dès que l'auteur se renferme dans le point de vue logique et dialectique, on doit s'attendre que les conclusions, à son insu même, ne seront point complétement défavorables au nominalisme, ou, du moins, fourniront des armes contre ses adversaires. Aussi, au terme de ses efforts, Burleigh est-il nominaliste, en tant que regardant les universaux comme de purs noms, lorsqu'on les saisit dans leur conception abstraite, et réaliste en tant qu'il les considère comme des réalités dans leur union avec les objets qu'ils modifient; il est facile de voir qu'ici toute la dispute repose sur le sens que l'on donne au mot réalité.

Rixner, sans le déclarer exclusivement réaliste, incline cependant à le regarder plutôt comme tel, en se fondant sur le passage suivant, extrait ou résumé de son commentaire sur la *Physique* d'Aristote (tractat. 1, c. 2) : « Que le général n'existe pas seulement comme idée dans l'esprit, mais qu'il existe encore en réalité; que, par conséquent, il ne soit pas un peu idéal, mais qu'il soit quelque chose de réel, c'est ce que démontrent les observations suivantes : *a,* puisque la nature n'a pas seulement pour but, dans ses créations, les individus, mais plus encore les espèces, et que, d'un autre côté, ce que se propose la nature ne peut être que quelque chose de réel, existant en soi et en dehors de l'idée, il suit que le général est quelque chose d'existant; *b,* puisque les appétits naturels cherchent toujours et uniquement le général; comme on voit, par exemple, le désir de manger en général, ne pas convoiter telle ou telle nourriture en particulier; sur ce fondement, nous devons reconnaître que le général n'est pas seulement dans la pensée et dans l'idée, mais encore qu'il est en réalité; *c* enfin, puisque les droits, traités, lois ont tous pour objet le général, il suit encore nécessairement que le général doit être quelque chose de réel, car les commandements généraux doivent avoir une réalité objective et une force obligatoire. » Nous ne ferons aucune réflexion sur la valeur de ces raisonnements.

Tel est le point principal des travaux philosophiques de Walter Burleigh. Quant au reste de ses commentaires sur les diverses parties de la *Logique,* et sur la *Physique* d'Aristote, ils reproduisent, comme l'a fait le moyen âge tout entier, sans en avoir une complète intelligence, les travaux de ce grand philosophe. Peut-être est-il juste de reconnaître que l'exposition de Burleigh a un certain degré de clarté qu'on ne trouve pas toujours dans les écrivains de cette période, et qui n'échappa point à ses contemporains; c'est à cette qualité, sans doute, qu'il a dû le surnom de *Doctor planus et perspicuus.* Indépendamment de ses commentaires sur Aristote, publiés à Venise et à Oxford, au XVIe siècle, on a de lui

un traité *De vita et moribus philosophorum* (in-4°, Cologne, 1472; in-f°, Nuremberg, 1477), dont l'érudition ne paraît pas fort exacte, s'il est vrai qu'entre autres erreurs, l'auteur confond Pline le Naturaliste avec Pline le Jeune. H. B.

BUTLER (Joseph), théologien et moraliste anglais, naquit, en 1692, à Wantage dans le comté de Berk. Ses parents étaient presbytériens; mais il abjura dès sa jeunesse les principes de cette communion, pour embrasser la religion épiscopale. Cinq lettres adressées à Clarke, en 1713, au sujet de sa démonstration de l'existence de Dieu, commencèrent la réputation de Butler comme philosophe. Il y proposait au célèbre théologien des objections conçues avec une rare sagacité contre les preuves de plusieurs attributs divins, entre autres l'omniprésence. Clarke publia les lettres de son jeune adversaire avec ses propres réponses dans la première édition qu'il donna de son ouvrage, et peu après il fournit à Butler une occasion de développer ses talents et ses opinions en le faisant nommer prédicateur à la chapelle du maître des rôles. Quinze sermons prêchés à cette chapelle et publiés en 1726, in-8°, ainsi qu'un *Traité de l'analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature*, qui vit le jour en 1756, in-4°, achevèrent de placer Butler au nombre des penseurs les plus distingués de l'Angleterre. Après avoir possédé différents bénéfices et avoir été environ un an secrétaire du cabinet de la reine Caroline, il fut nommé en 1737 évêque de Bristol, et en 1750 évêque de Durham. Il est mort en 1752.

La doctrine philosophique de Butler est tout entière contenue dans ses sermons et dans une double dissertation sur l'identité personnelle et sur la nature de la vertu, qu'on trouve assez ordinairement imprimée à la suite du *Traité de l'analogie*. Butler a le mérite d'avoir éclairci un des premiers la notion de l'identité du *moi*, altérée par Locke et surtout par Collins. Il établit avec force que chacun de nous est convaincu de persister toujours le même pendant tout le cours de la vie, et qu'on ne peut révoquer en doute cette croyance, sans ébranler l'autorité de nos facultés intellectuelles et sans tomber dans un scepticisme absolu. Il avait encore vu que la conscience et la mémoire qui nous attestent notre identité ne la constituent pas, «qu'un homme, comme il le dit, est toujours le même homme, qu'il le sache ou qu'il l'ignore; que le passé n'est pas anéanti pour être oublié, et que les bornes de la mémoire ne sont pas les bornes nécessaires de l'existence.» En morale, Butler a démontré que l'amour de soi est si peu le principe de toutes les affections de la nature humaine, qu'il ne rend pas même compte des tendances personnelles, comme les appétits. L'amour de soi recherche, en effet, les choses comme moyens de bonheur; les appétits, au contraire, les recherchent, non comme moyens, mais comme fins. Chaque penchant tend à son objet simplement en vue de l'obtenir. L'objet une fois atteint, le plaisir en résulte; mais il ne fait pas distinctement partie du but de l'agent. Il y a plus, l'amour de soi ne pourrait se développer si tous les désirs particuliers n'avaient pas une existence indépendante; car il n'y aurait point de bonheur, puisque celui-ci se compose de la satisfaction des différents désirs. Par ces aperçus pleins de justesse, Butler se séparait des moralistes, qui ont placé dans l'intérêt le motif et la règle de toutes les actions.

Il est plus difficile de dire s'il a considéré la faculté morale comme un sentiment ou comme un pouvoir rationnel. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'au-dessus des passions, soit personnelles, soit bienveillantes, il admet l'autorité de la conscience, juge suprême du bien et du mal, chargée de surveiller, d'approuver ou de désapprouver les différentes affections de notre âme, ainsi que les actes de notre vie; mais il ne se prononce pas sur la nature de la conscience; il ne se hasarde même pas à la désigner par une dénomination constante. Butler, sous tous ces rapports, se montre un des précurseurs de l'école écossaise; il a le bon sens et l'exactitude, il a aussi l'indécision et la timidité qui caractérisent les chefs de cette école. Il a paru, en 1821, une traduction française du *Traité de l'analogie de la nature et de la religion*, in-8°, Paris. Une excellente édition de ce traité, accompagnée d'une Vie de Butler et d'un examen de ses ouvrages, et suivie des deux dissertations dont nous avons parlé plus haut, avait été publiée en 1809, Londres, in-8°, par milord Halifax, évêque de Glocester. Consultez aussi M. Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années* 1816 *et* 1817, in-8°, Paris, 1840, p. 212 et suiv. — Mackintosh, *Histoire de la Philosophie morale*, trad. de l'anglais par M. H. Poret, in-8°, Paris, 1834, p. 185 et suiv. — Jouffroy, *Cours de droit naturel*, XIXe leçon. X.

C

CABALE. *Voyez* KABBALE.

CABANIS (Pierre-Jean-Georges), médecin, philosophe et littérateur, naquit à Conac en 1757. Confié, dès l'âge de sept ans, à deux prêtres du voisinage, il manifesta de bonne heure du goût pour le travail et de la persévérance dans ses études. A dix ans, il entra au collége de Brives; mais là, une sévérité mal entendue, loin d'assouplir et de discipliner un caractère naturellement irritable, n'eut d'autre résultat que de l'exaspérer et de lui donner une roideur dont il eut plus tard beaucoup de peine à se corriger.

Dans les hautes classes, dirigé par des maîtres pleins de bienveillance, Cabanis montra plus de docilité; mais en rhétorique, maltraité de nouveau par l'un des chefs du collége, il se livra plus que jamais à toute la violence de son caractère; il lutta d'opiniâtreté avec ses maîtres; à de nouvelles rigueurs, il répondait par de nouvelles provocations; enfin, et après plus d'une année de répressions rigoureuses et toujours inutiles, on finit pas renvoyer à son père cet enfant rebelle.

Dans la maison paternelle, on ne sut pas mieux s'y prendre : on aigrit encore ce caractère indomptable; on le mit de nouveau en révolte ouverte, et il fallut plus d'une année encore pour que son père se décidât à changer de méthode : il conduisit à Paris le jeune Cabanis et l'abandonna complétement à lui-même. « Le parti était extrême, a dit plus tard Cabanis dans une notice citée par Ginguené et conservée dans sa famille, mais cette fois le succès fut complet. » Cabanis ne se sentit pas plutôt libre du joug que toutes ses forces s'étaient employées à

secouer, que le goût de l'étude se réveilla chez lui avec une sorte de fureur. Peu assidu aux leçons de ses professeurs de logique et de physique, il lisait Locke et suivait les cours de Brisson; en même temps il reprenait en sous-œuvre les différentes parties de son éducation première. Deux années s'écoulèrent ainsi dans la société des classiques grecs, latins et français.

A l'âge de seize ans, il se livre à des mains étrangères, et va par mer chercher un pays qu'on lui représentait comme à demi sauvage, c'est-à-dire la Pologne : c'était en 1773, à l'époque du premier démembrement de ce malheureux royaume. Il n'y resta que deux années; à dix-huit ans il était de retour à Paris, et y cultivait la société de quelques gens de lettres; il se lia plus particulièrement avec le poëte Roucher : celui-ci lui inspira le goût des vers. L'Académie française avait alors proposé, pour sujet de prix, la traduction de quelques fragments de l'*Iliade* en vers français; Cabanis envoya au concours deux morceaux qui, dit-on, ne furent pas même remarqués. Roucher en a depuis inséré quelques passages dans les notes du poëme des *Mois.*

Ces succès de société ne pouvaient assurer à Cabanis une existence honorable et indépendante; sa santé, naturellement délicate, s'était altérée; son père le pressait de choisir une profession utile, il se décida pour la médecine. Son premier maître fut Dubreuil; il ne devint jamais ce qu'on appelle un praticien, bien que plus tard il ait été nommé professeur de clinique; les généralités de la science convenaient mieux à son esprit, et d'ailleurs ses liaisons avec les derniers représentants des doctrines philosophiques du XVIII[e] siècle, donnèrent à ses études une direction toute en dehors de la pratique médicale : la faiblesse de sa santé ne lui aurait guère permis, non plus, d'affronter les fatigues et les inquiétudes qu'entraîne nécessairement une grande clientèle.

Après avoir terminé toutes ses études médicales, Cabanis, pour trouver du repos, sans s'éloigner de Paris, s'était retiré à Auteuil : c'est là qu'il fut admis dans la société de madame Helvétius et dans l'intimité, par conséquent, des hommes les plus célèbres de l'époque; il y retrouva Turgot, et y fit la connaissance de Diderot, de d'Alembert, Thomas, Condillac et celle du baron d'Holbach; il y vit Jefferson et Franklin. A peu près à la même époque il fut présenté à Voltaire par Turgot; le vieillard de Ferney était venu à Paris pour y faire jouer sa tragédie d'*Irène;* Cabanis lui soumit quelques morceaux de sa traduction de l'*Iliade,* et en obtint quelques encouragements; il eut cependant le bon esprit de reconnaître qu'il n'était pas né pour ce genre de composition, et fit ses adieux à la poésie dans une imitation libre du serment d'Hippocrate intitulé : *Serment d'un médecin.*

Cependant la révolution approchait, Cabanis l'avait d'abord appelée de tous ses vœux, et s'était lié d'une amitié assez étroite avec l'un des plus grands personnages de cette époque, avec Mirabeau. Cabanis partageait toutes les idées de ce grand orateur, et il s'était associé à quelques-uns de ses travaux : c'est à lui que Mirabeau dut son travail sur l'instruction publique. Dans sa dernière maladie, Mirabeau s'était confié aux soins de Cabanis. Les versions les plus contradictoires ont été répandues sur la nature des graves accidents qui s'étaient déclarés chez Mirabeau : Cabanis n'y a vu qu'une péricardite suraiguë, et il en a

publié la relation, en 1791, sous le titre de *Journal de la maladie et de la mort d'Hor.-Gabr.-Vict. Riquetti de Mirabeau.*

Cabanis s'était lié, et plus étroitement encore, avec un savant illustre devenu aussi l'un des principaux personnages de la révolution : nous voulons parler de Condorcet, qui rivalisa de talents et de malheurs avec les Girondins; Cabanis lui rendit le dernier service qu'un philosophe de son école pouvait rendre à un philosophe en d'aussi grandes calamités. Quand la tourmente révolutionnaire en vint à menacer les hommes les plus purs, Condorcet se fit donner par son ami Cabanis un morceau d'extrait de stramonium, poison bien plus actif que la ciguë, à l'aide duquel ce philosophe mit fin à ses jours dans la nuit qui suivit son arrestation. « Je ne leur demande qu'une nuit, » disait Condorcet, tant cet infortuné était sûr d'échapper ainsi à l'échafaud.

Cabanis recueillit les derniers écrits de Condorcet; il épousa plus tard sa belle-sœur, Charlotte Grouchy, sœur du maréchal de ce nom. Pendant la terreur, il s'était exclusivement livré à la pratique de son art et, pour s'effacer davantage, il s'était fait attacher au service médical d'un hôpital. C'est dans cet asile de la douleur et sous la livrée de la misère qu'il trouva le moyen de sauver une foule de malheureux proscrits.

Après le 9 thermidor, en l'an III, Cabanis commença sa carrière publique; il fut nommé professeur d'hygiène à l'Ecole centrale de Paris; en l'an IV, il fut élu membre de l'Institut national, classe des sciences morales et politiques, section de l'analyse des sensations des idées; en l'an V, il fut nommé professeur de clinique à l'Ecole de santé, et, en l'an VI, représentant du peuple au Conseil des Cinq-Cents.

Cabanis ne fut pas étranger au mouvement du 18 brumaire, et plus tard cette circonstance, jointe à son mérite personnel, ne contribua pas peu à le faire entrer au sénat conservateur. Il conserva, du reste, dans cette assemblée, ses opinions philosophiques et politiques, et fit partie de la minorité.

Cabanis ne pouvait rien désirer de plus, il était arrivé aux plus grands honneurs en passant par l'enseignement; il avait réalisé en quelque sorte ce que plus tard Napoléon disait de l'Université, quand il voulait que ce grand corps eût ses pieds dans les bancs de l'école et sa tête dans le sénat.

Mais Cabanis ne devait point jouir longtemps de sa haute position; sa santé, naturellement précaire, s'altérait de plus en plus : au commencement de 1807, il éprouva une première attaque d'apoplexie; il interrompit dès lors tout travail intellectuel, et quitta Auteuil pour aller passer la belle saison près de Meulan, chez son beau-père; l'hiver suivant, il s'établit dans une maison près du village de Rueil. Les soins les plus assidus et les plus éclairés ne purent conjurer de nouveaux accidents : le 5 mai 1808, il succomba à une nouvelle attaque d'apoplexie, à l'âge de cinquante-deux ans.

Les ouvrages de Cabanis peuvent être partagés en trois séries bien distinctes : les uns sont purement littéraires, les autres embrassent des questions médicales, et les autres portent sur des questions de philosophie.

Nous n'avons ici à nous occuper que des derniers, et plus particulièrement des douze mémoires publiés d'abord en 1802 sous le titre de

Traité du physique et du moral de l'homme, et augmentés, en 1803, de deux tables, l'une analytique, par M. Destutt de Tracy, et l'autre alphabétique, par M. Sue. C'est l'ouvrage connu aujourd'hui sous le titre de *Rapports du physique et du moral de l'homme.* Les six premiers mémoires, ayant été lus à l'Institut en 1796 et 1797, se trouvent imprimés dans les deux premiers volumes de la cinquième classe; les autres ont été publiés ultérieurement.

Les premiers mémoires renferment des considérations générales sur l'étude de l'homme et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et morales: un court historique en forme le préambule. Cabanis veut tout d'abord prouver que Pythagore, Démocrite, Hippocrate, Aristote et Epicure ont fondé leurs systèmes rationnels et leurs principes moraux sur la connaissance physique de l'homme; mais, en même temps, il déclare qu'on ne sait rien de précis sur la doctrine de Pythagore, et qu'on peut en dire autant de Démocrite. Quant à Hippocrate, il ne mentionne guère que ses travaux en médecine. Il termine par quelques mots sur Epicure, et arrive immédiatement à Bacon. J'allais oublier Platon, dont il n'est parlé qu'en termes de mépris : « Les rêves de Platon, dit Cabanis, convenaient aux premiers Nazaréens et ne pouvaient guère s'allier qu'avec un fanatisme sombre et ignorant. »

Arrivé aux temps modernes, Cabanis a réservé toute son admiration pour les chefs de l'école sensualiste, pour Hobbes, Locke, Helvétius et Condillac; toutefois, son admiration, dit-il, ne l'empêchera pas de regretter qu'Helvétius et Condillac aient manqué de connaissances physiologiques. Broussais disait précisément la même chose de Destutt de Tracy. « Si Condillac eût mieux connu l'économie animale, dit Cabanis, il aurait senti que l'âme est une *faculté* et non pas un *être*, » c'est-à-dire que Condillac serait resté un pur matérialiste. Quant à Descartes, Cabanis a bien voulu le mentionner, mais avec des restrictions, ses erreurs ne devant pas nous faire oublier, dit-il, les services qu'il a rendus à la raison humaine.

Tel est, suivant Cabanis, le tableau rapide des progrès de l'analyse rationnelle; ce philosophe y voit déjà clairement un rapport étroit entre les progrès des sciences morales et ceux des sciences physiologiques; mais ce rapport devra se retrouver encore bien mieux dans la nature même des choses.

Pour exposer convenablement cette nature des choses, Cabanis pose d'abord en fait que la sensibilité physique est le principe le plus général que fournisse l'analyse des facultés intellectuelles et des affections morales, et il en conclut que le physique et le moral se confondent à leur source; ou, en d'autres termes, que le moral n'est que le physique considéré sous certains points de vue plus particuliers.

Cette proposition paraît tellement démontrée à Cabanis, qu'il ne cherchera pas même à en donner la preuve. Si cependant on trouvait qu'elle a besoin de développement, il suffirait, suivant lui, d'observer que les opérations de l'âme ou de l'esprit *résultent* d'une suite de mouvements exécutés par l'organe cérébral. Singulier complément d'une proposition dénuée elle-même de preuves, qu'une observation absolument impraticable! Quels sont, en effet, les prétendus mouve-

ments invoqués ici par Cabanis? Il suffirait, dit-il, de les observer : mais qui a jamais pu les observer? et quand ils seraient observables, comment en inférer que la pensée résulte de ces mouvements?

Après avoir posé ainsi cette pierre d'attente de tout son édifice, Cabanis traite incidemment des tempéraments, puis il revient aux organes particuliers du sentiment; son but est surtout de prouver que la connaissance de l'organisation répand beaucoup de lumière sur la formation des idées. Cette proposition peut être vraie; mais Cabanis montre malheureusement ici qu'il n'avait lui-même qu'une connaissance fort imparfaite des faits d'expérimentation; il assure, par exemple, que ce sont véritablement les nerfs qui sentent; que c'est, non-seulement dans le cerveau et dans la moelle allongée, mais aussi dans la moelle épinière, que l'individu perçoit les sensations! et il ajoute que sans ces connaissances il est impossible de se faire des notions complétement justes de la manière dont les instruments de la pensée agissent pour la produire!

Etrange manière de raisonner! Cabanis, d'une part, se contente des notions les plus superficielles et les plus inexactes pour se rendre compte des phénomènes de la pensée; et d'autre part, il assure que cette pensée, qui a par-dessus elle des instruments matériels, est néanmoins *produite* par ces mêmes instruments!

Les mémoires suivants sont consacrés à l'histoire physiologique des sensations : c'est du moins le but que se proposait ici Cabanis; mais il est facile de voir qu'il n'y a véritablement ici aucune histoire physiologique. Au lieu de nous exposer, par exemple, quel est le mode d'action des corps extérieurs sur les organes de sensations spéciales, de nous dire ce qui se passe dans chacun de ces organes sous l'influence des divers excitants, Cabanis s'est jeté dans l'idéologie de l'époque : ce qu'il prétend démontrer, c'est que les impressions reçues par les organes sont également la source de *toutes* les idées et de *tous* les mouvements. Nous ne chercherons pas à réfuter ici la première partie de cette proposition, savoir que *toutes* les idées proviennent des impressions faites sur les organes; nous dirons seulement que l'école à laquelle appartenait Cabanis a cela de particulier, en psychologie comme en physiologie, qu'elle n'a jamais pu concevoir un fait d'activité sans un fait préalable de sensibilité : il lui faut d'abord, et à toute force, une sensation, et elle veut que celle-ci vienne toujours du dehors. Cabanis change les mots, mais il accepte l'idée fondamentale; seulement, il trouvait que ses maîtres avaient un peu trop restreint la source des sensations : il voulait qu'il en vînt aussi du dedans; il disait qu'en idéologie, il conviendrait de faire la part des idées dont la source appartient aux sensations extérieures, et celle des idées qui relèvent des sensations internes. Cabanis, en cela, avait parfaitement raison; il y avait là toute une source de sensations, qui avait été négligée par ses prédécesseurs : ceux-ci n'avaient tenu compte que du toucher externe, en quelque sorte. Or, il est évident que du sein même des organes il surgit une foule de sensations, et de sensations qui doivent, pour une bonne part, contribuer à la formation des idées. Cette extension devait donc être faite; et nous ajouterons que Cabanis a été aussi loin que possible dans ce sens : ceci l'a conduit à exposer, mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, un ordre tout entier de déterminations; nous voulons parler des déterminations *instinctives*.

Cabanis a bien traité cette question : il a fait voir qu'en cela les idées d'Helvétius étaient erronées; qu'il est une foule de déterminations tout à fait en dehors de l'expérience et de la raison, pour lesquelles il n'est nullement besoin d'éducation, qui tout d'abord acquièrent leur plus haut degré de perfection, parce qu'elles émanent d'une source tout à fait distincte, c'est-à-dire de l'*instinct*.

Il est d'autres faits que Cabanis avait encore parfaitement remarqués, mais son système l'égarait à chaque instant; en voici de nouvelles preuves. Ce physiologiste vient de constater un des actes les plus probants en faveur de l'influence du moral sur le physique; je cite textuellement ses expressions : *Nous savons avec certitude*, dit-il, *que l'attention modifie directement l'état local des organes;* et il ne se demande pas ce que c'est au fond que cette attention qui jouit ainsi du privilége de modifier ses propres organes; cela lui paraît tout simple, tout naturel, et il pense avoir fait suffisamment connaître cette faculté en la mentionnant en ces termes : *l'attention de l'organe sensitif!* Et pour rendre compte de certaines impressions sur le moral de l'homme, il pense avoir tout dit en affirmant que *c'est l'attention de l'organe sensitif qui met les extrémités nerveuses en état de recevoir ou de leur transmettre l'impression tout entière;* cela lui paraît tout simple et parfaitement clair : il ne peut supposer qu'un esprit moins pénétrant que le sien aurait bien voulu l'arrêter ici et lui demander ce que c'est que cette *attention* de l'organe sensitif, et comment un organe sensitif peut avoir une attention. Ne semble-t-il pas que, pour Cabanis, dire attention de l'organe sensitif c'est chose tout aussi simple que dire *forme* de l'organe sensitif, ou *couleur*, ou *poids* de l'organe sensitif?

Mais ce n'est pas tout. Les sensualistes antérieurs à Cabanis, purs idéologues qu'ils étaient, s'étaient bornés à dire, ou du moins à faire entendre, que c'est le cerveau qui *produit* la pensée; mais Cabanis, fort de ses connaissances physiologiques, croit fermement qu'il va compléter cette doctrine et la mettre hors de doute. Pour cela il s'est servi d'une comparaison qui depuis a acquis une sorte de célébrité. « Pour se faire une idée juste, dit-il, des opérations d'où résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à la produire, de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion. » Mais Cabanis n'a pas entendu faire ici un simple rapprochement; il y a pour lui similitude complète entre ces prétendues opérations. Pour le prouver, il commente ainsi son texte. Et d'abord, pour ce qui concerne les *impressions*, « ce sont, dit-il, des aliments pour le cerveau; les impressions cheminent vers cet organe, de même que les aliments cheminent vers l'estomac. » Puis le cerveau et l'estomac entrent en activité. « En effet, reprend Cabanis, les impressions arrivent au cerveau, le font entrer en activité, comme les aliments, en tombant dans l'estomac, l'excitent à la sécrétion, etc. » Ce n'est pas tout encore : « Nous voyons, poursuit Cabanis, les aliments tomber dans l'estomac avec les qualités qui leur sont propres; nous les en voyons sortir avec des qualités nouvelles, et nous en concluons qu'il leur a fait véritablement subir cette altération; nous voyons *également* (Cabanis voyait cela) les impressions arriver au cerveau.... isolées, sans cohérence...; mais le cerveau entre en action, il réagit sur elles, et bientôt il

les renvoie métamorphosées en idées. » Maintenant voici la conclusion. « Donc, nous concluons avec certitude que le cerveau digère les impressions, et qu'il fait organiquement la sécrétion de la pensée !! »

Cabanis n'avait-il pas bien fait de mettre sa physiologie au service des sensualistes? n'avait-il pas fait voir avec certitude comment les choses se passent? Voilà cependant comment les doctrines de Locke, d'Helvétius et de Condillac avaient d'abord été complétées par Cabanis; voilà les documents sans réplique qu'une observation prétendue positive était venue donner à l'idéologie du XVIIIe siècle; voilà enfin comment Cabanis avait cru devoir définitivement matérialiser l'intelligence !

Mais, hâtons-nous de le dire, cette déplorable théorie de la formation des idées est rachetée, dans l'ouvrage de Cabanis, par une suite non interrompue de recherches pleines d'intérêt : ce philosophe traite successivement de l'influence des âges, des sexes, des tempéraments, du régime et du climat, sur les idées et les affections morales; ici, il se montre observateur consciencieux et écrivain élégant : ses considérations sur les âges et les sexes rappellent quelques-uns des beaux passages de J.-J. Rousseau.

Mais, dans ses théories physiologiques, il reste souvent en contradiction avec lui-même. Ainsi, après avoir eu la prétention de tout expliquer dans l'économie animale par les lois générales de la physique ou de la mécanique, après avoir dit que les causes de l'organisation de la matière, de la formation du fœtus, et des manifestations intellectuelles, *ne sont pas plus difficiles à découvrir que celles d'où résulte la composition de l'eau, de la foudre, de la grêle, etc.* (Mémoire x, § 11), il ne veut rien moins qu'un principe particulier et distinct pour l'accomplissement des actes de l'économie.

Non-seulement il n'est pas *organicien*, comme on l'entend aujourd'hui; il ne croit pas, comme certains physiologistes contemporains, qu'il n'y a dans l'homme que *des phénomènes physiques;* mais il n'est pas même de l'école vitaliste de Bichat. Bichat, en effet, à peu près à la même époque que Cabanis, professait qu'il suffit de quelques *propriétés vitales* pour que tous les phénomènes se manifestent en nous. Pour tirer le monde du chaos, disait-il, Dieu n'a eu besoin que de douer la matière des propriétés générales; pour organiser une portion de cette même matière, pour l'animer, il lui a suffi de la douer de propriétés spéciales.

Mais Cabanis, nous le répétons, n'est pas de l'école de Bichat, qui alors était celle de Paris : il est de l'école de Barthez ou de Montpellier; il spiritualise davantage la vie; il n'admet pas seulement des propriétés, des facultés; il admet un principe, un être distinct. *Quelque idée que l'on adopte*, dit-il (Mémoire IV, § 1), *sur la cause qui détermine l'organisation, on ne peut s'empêcher d'admettre un principe que la nature fixe ou répand dans les liqueurs séminales.* Plus loin (*loco cit.*), il affirme non moins positivement, je cite ses expressions, *qu'aux éléments matériels de l'économie se joint un principe inconnu quelconque.*

On voit donc bien ici la différence des trois écoles physiologiques contemporaines : les uns ne veulent voir en nous que de simples phénomènes physiques, et tels que, pour les manifester, la matière animale n'a pas besoin d'être régie par d'autres lois que celles qui gouvernent la matière

inorganique; d'autres admettent qu'indépendamment des phénomènes physiques, il y a des phénomènes qui attestent des propriétés plus spéciales, c'est-à-dire des propriétés vitales; d'autres enfin veulent qu'aux éléments matériels se joigne, s'ajoute un principe inconnu quelconque qu'ils appellent âme, archée, ou principe vital.

Cabanis est de ce nombre, et Bichat aurait pu lui adresser, sur ce dernier point, le reproche que lui, Cabanis, adressait à Condillac au sujet du principe de l'intelligence. Nous avons vu que Cabanis disait, en parlant de Condillac, que, si cet idéologue avait eu des notions plus exactes sur l'économie animale, il n'aurait pas fait de l'âme un être distinct ou un principe, mais bien une faculté ou une propriété; or Bichat aurait pu semblablement dire à Cabanis, qu'avec des notions plus exactes en anatomie générale, il n'aurait pas fait, non plus, de la vie un être distinct ou un principe, mais un ensemble de propriétés.

Maintenant que nous nous sommes expliqués sur les opinions que professait Cabanis sur ce point de doctrine, il pourra paraître assez étrange que, dès cette même époque, il n'ait pas été tout d'abord conduit à adopter des idées analogues sur les fonctions de l'âme. Comment se fait-il, en effet, que, par le fait de ses observations en physiologie, et de la rectitude naturelle de son esprit, Cabanis ait compris que la vie ne saurait être une *résultante*, un *produit* du jeu des organes; et qu'il n'ait pas également senti que, pour les manifestations intellectuelles, il faut, de toute nécessité, ou un principe immatériel analogue, susceptible d'entrer en conflit avec les organes, ou, comme le voulait Stahl, un seul et même principe chargé, d'une part, d'organiser la matière, de l'animer, et, d'autre part, une fois le cerveau développé, de se montrer cause efficiente de toutes les manifestations mentales?

Ceci est d'autant plus inexplicable, que la logique est la même dans les deux cas. Aussi les matérialistes complets le sont aussi bien pour la vie que pour l'âme : d'un côté comme de l'autre, ils ne voient que de la matière et des phénomènes physiques. Or, Cabanis ne fait pas difficulté de spiritualiser la vie, et il ne lui répugne pas de matérialiser l'âme! dans l'une il voit un principe, dans l'autre un résultat, et son livre tout entier roule, au fond, sur ces deux points. Donc, quand il dit que dans l'homme il n'y a que du physique, il faut entendre cela pour l'intelligence et non pour la vie. Mais ces doctrines n'ont pas toujours été celles de Cabanis; il est venu, dans le cours de sa vie, une époque mémorable où un grand changement s'est opéré dans son esprit relativement aux causes premières.

Vers 1805, un homme jeune encore, mais qui, depuis, s'est fait connaître par des travaux estimables, vint partager la retraite où vivait Cabanis. Ce jeune homme, nourri de la lecture des anciens, initié profondément aux doctrines de la philosophie stoïcienne, dont il se proposait même d'écrire l'histoire; ce jeune homme eut avec Cabanis de longs entretiens : il discutait avec lui ces hautes questions qui, de tout temps, ont si vivement intéressé les esprits distingués. Empruntant à la philosophie du Portique de sublimes enseignements, il montrait sans doute à Cabanis l'insuffisance des doctrines physiologiques entées sur la philosophie du XVIIIe siècle. Cabanis, accessible, comme tous ceux qui cherchent de bonne foi la vérité; accessible, disons-nous, à ces nouvel-

les lumières qui lui venaient de la philosophie antique, Cabanis finit insensiblement par modifier ses idées, non sur les causes premières des phénomènes vitaux, mais sur les causes premières des phénomènes intellectuels, puis, et comme par extension, sur celles des phénomènes du monde physique ou de l'univers.

De là sa fameuse lettre sur les causes premières à cet ami, dont nous venons de parler, c'est-à-dire à M. Fauriel; lettre publiée en 1824 et subrepticement par Bérard de Montpellier, avec des notes, sur l'esprit desquelles nous n'avons pas à nous expliquer ici.

Cabanis aurait pu véritablement donner ces nouvelles idées comme le complément logique de celles qu'il avait émises dans son ouvrage, du moins en ce qui concerne le moral de l'homme.

Le matérialisme auquel il visait autrefois était réellement en désaccord avec son spiritualisme physiologique, et sa théorie de la sécrétion des idées n'était qu'un hors-d'œuvre ridicule.

Dans sa lettre à M. Fauriel il se montre conséquent avec ses doctrines fondamentales; mais il tombe dans un stahlianisme complet; il y était conduit par son admission d'un principe vital inné.

Il persiste encore à soutenir, il est vrai, que *toutes* nos idées, que *tous* nos sentiments, que *toutes* nos affections, en un mot que tout ce qui compose notre système moral, est le PRODUIT des impressions qui sont l'ouvrage du jeu des organes; mais il se pose une question toute nouvelle et qui montre que son esprit était enfin dégagé des préjugés de son école : il se demande si, pour cela, on est en droit d'affirmer que la dissolution des organes entraîne celle du système moral et surtout de la cause qui relie ce même système.

Si donc Cabanis est resté trop exclusif, trop sensualiste, en ce qui concerne les éléments de la pensée, ou plutôt, les matériaux des idées, il devient tout à fait spiritualiste ou cartésien quant au principe de l'intelligence, puisqu'il conclut qu'à raison de son innéité et de sa nature non matérielle, ce principe ne saurait partager la dissolution de la matière organique.

La question a été, en effet, parfaitement posée par Cabanis, mais, comme nous l'avons dit, au point de vue du stahlianisme.

Le *moi*, dit-il, ainsi que tout le système moral auquel il sert de point d'appui, de lien; ou plutôt, la force vitale elle-même est le simple *produit* des actions successives des organes et des impressions transmises; ou bien les combinaisons systématiques des organes, leur développement successif et leurs facultés et fonctions sont *déterminées* par un principe actif : telle est, en effet, l'alternative que se sont toujours posée les philosophes et les physiologistes. Cabanis examine à fond ce double problème; il pèse le pour et le contre, aidé cette fois par les lumières de la physiologie moderne et de la philosophie antique, et il conclut que le principe vital dont il fera tout à l'heure le principe mental, est, non pas le *résultat* des actions des parties, non pas même, ajoute-t-il, une *propriété* attachée à une combinaison animale, mais une *substance*, un *être* à part et distinct : proposition qu'il avait en quelque sorte ébauchée dans ses *Rapports du physique et du moral de l'homme*, en donnant le principe vital comme surajouté par la nature aux éléments matériels de l'économie; mais ici il la complète en avouant que ce principe fonctionne plus tard

comme principe de l'âme ou du *moi:* le principe vital est sensible, dit-il, par conséquent la conscience du *moi* lui est essentielle.

Ainsi par cela même que Cabanis croyait déjà à l'immatérialité et à l'innéité du principe de la vie, il s'est trouvé amené à croire à l'immatérialité et à l'innéité du principe de l'intelligence, puisque c'est tout *un* pour lui, et enfin comme conséquence encore de la préexistence de ce principe, il est forcé de croire à sa persistance après la mort.

La persistance du principe vital, dit-il (*Lettre, etc.,* 74), après que le système a cessé de vivre, entraîne celle du *moi.*

Ajoutons que Cabanis n'a pas formulé ces propositions comme des articles de foi; il a examiné toutes les raisons objectées de part et d'autre et il termine en disant: Tels sont les motifs qui peuvent faire pencher la croyance d'un homme raisonnable en faveur de la persistance du principe vital ou du *moi,* après la cessation des mouvements vitaux dans les organes.

Cabanis, du reste, n'émettait à ce sujet que des probabilités; il a eu soin de le rappeler à la fin de sa lettre : N'oublions pas, dit-il, que nous sommes ici dans le domaine des probabilités.

Aussi a-t-il assigné une somme diverse de probabilités en raison de l'étendue des croyances sur tous les points.

Il trouve par exemple que pour ce qui est de cet ensemble d'idées et de sentiments que nous regardons comme identifiés avec le *moi* et sans lesquels nous le concevons difficilement; si on se demande s'il peut encore subsister quand les fonctions organiques, dont il est *tout entier* le produit, ne s'exécutent déjà plus; on trouve que les probabilités favorables à l'affirmative deviennent plus faibles.

Et dans l'hypothèse de Cabanis elles devaient, en effet, être devenues plus faibles, puisqu'il ne voyait dans cet ensemble, dans ce système moral, qu'un simple produit des impressions faites sur les organes, et par suite des fonctions de l'économie; mais s'il est resté trop exclusif sur ce point, il n'en a pas moins fini par individualiser et par immatérialiser son double principe de la vie et de l'intelligence humaine.

Mais maintenant à quelles idées Cabanis était-il arrivé sur la cause première des phénomènes de l'univers. Cabanis, nous l'avons vu, avait déjà reconnu et l'existence et l'unité de cette cause sous le nom de *nature,* mais sans s'expliquer sur aucun de ses attributs; ici il ne fait pas difficulté de lui accorder et de l'*intelligence* et de la *volonté :* on l'accuserait, sans doute, de *panthéisme,* par le temps qui court, car il ajoute que ce principe d'intelligence doit être partout, puisque partout la matière tend à s'organiser.

Du reste, sa physiologie générale ressemble à sa physiologie de l'homme: il trouve que l'idée d'un système purement mécanique de l'univers ne peut entrer que dans peu de têtes, et qu'il faut toujours supposer une intelligence et une volonté dans cette cause générale.

Cabanis, en physiologie humaine, n'avait pas voulu se contenter des propriétés vitales de Bichat; il ne croit pas, non plus, que tous les phénomènes de l'univers soient le simple résultat des propriétés de la matière; il ne croit pas, comme Bichat, qu'il aurait suffi à Dieu, pour tirer le monde du chaos, de douer la matière de trois ou quatre propriétés : il voit dans l'ordonnance et dans la marche universelle des choses, une intelligence qui veille, et une volonté qui agit.

Mais Cabanis ne va pas plus loin dans sa croyance; pour lui cette cause est, comme il le dit, une *intelligence voulante,* et rien de plus. L'intelligence et la volonté lui sont essentielles; mais il ne se croit pas fondé à la revêtir d'autres attributs, tels que la bonté ou la justice, par exemple. Là s'arrêtent ses probabilités qui, du reste, lui paraissent plus fortes encore pour cette grande cause première que celles qui militent en faveur de l'existence d'un principe immatériel dans l'homme.

Telles sont les modifications, ou plutôt les extensions que les idées de Cabanis avait éprouvées vers les derniers temps de sa vie, à une époque où son intelligence n'était affaiblie ni par l'âge, ni par la maladie; il avait alors à peine cinquante ans!

On ne saurait donc regarder sa lettre à M. Fauriel comme une palinodie, ou comme une rétractation; c'est le dernier mot d'un penseur, d'un physiologiste de bonne foi, dont les idées étaient devenues plus justes et surtout plus étendues au contact d'un ami qui avait mis en regard de ses doctrines physiologiques, les doctrines du Portique : aussi Cabanis reconnaissant a-t-il fini sa lettre par un magnifique éloge de l'école stoïcienne.

Les ouvrages publiés par Cabanis sont les suivants : *Observations sur les hôpitaux,* in-8°, Paris, 1789; — *Journal de la maladie et de la mort d'Hor.-Gab.-Vict. Riquetti de Mirabeau,* in-8°, ib., 1791; — *Essai sur les secours publics,* in-8°, ib., 1796; — *Mélanges de littérature allemande,* ou *Choix de traductions de l'allemand,* in-8°, ib., an V, (1797); — *Du degré de certitude en médecine,* in-8°, ib., 1797, et in-8°, ib., 1802, avec des notes; — *Rapport fait au Conseil des Cinq-Cents sur l'organisation des écoles de médecine,* in-8°, ib., an VII (1799); — *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général et particulièrement sur la nouvelle constitution,* in-12, ib., 1799; — *Traité du physique et du moral de l'homme,* in-8°, Paris, 1802, 2 vol. in-8°; ib., 1803, augmenté de deux tables : l'une analytique, par M. Destutt de Tracy, l'autre alphabétique, par M. Sue, 2 vol. in-8°, ib., 1815, sous le titre de *Rapport du physique et du moral de l'homme;* 2 vol. in-8°, ib., 1824, avec la table et quelques notes de M. Pariset; 3 vol. in-12, ib., 1824, avec les tables et une Notice sur la Vie de l'auteur, par Boisseau; — *Coup d'œil sur la révolution et la réforme de la médecine,* in-8°, ib., an XII (1804); — *Observations sur les affections catarrhales,* in-8°, ib., 1807; — *Lettre à M. F. sur les causes premières, avec des notes, par Berard,* in-8°, ib., 1824. — Dans l'édition publiée en 1823-25, par Thurot, on trouve encore quelques autres travaux de Cabanis : tels que la Note sur le supplice de la guillotine; le Travail sur l'éducation publique; une Note sur un genre particulier d'apoplexie; deux Discours sur Hippocrate; une Notice sur Benj. Franklin; un Eloge de Vicq-d'Azir; une Lettre sur les poëmes d'Homère; des Fragments de sa traduction de l'Iliade, et le Serment d'un médecin.

F. D.

CAÏUS, philosophe platonicien du IIe siècle de l'ère chrétienne. Il passe pour avoir enseigné la philosophie, sans doute la philosophie platonicienne, au célèbre Galien. C'est tout ce qu'on sait de lui; car il n'a laissé aucun écrit.

CAJETAN (Thomas DE VIO, dit), né à Gaëte le 20 février 1469, entra à l'âge de seize ans chez les dominicains, professa avec succès la théologie à Brescia et à Pavie, devint procureur de son ordre en 1500, général en 1508, cardinal en 1517, et fut envoyé en Allemagne, l'année suivante, avec le titre de légat, pour opérer un rapprochement entre le saint-siége et Luther. Au retour de cette mission qui ne put réussir, malgré les talents du négociateur, Cajetan obtint l'évêché de Gaëte, qu'il conserva jusqu'en 1530. Rappelé à Rome vers cette époque par Clément VII, il mourut dans cette ville le 9 août 1534. Le nom de Cajetan appartient principalement à l'histoire de l'Eglise; cependant, parmi ses nombreux ouvrages, qui ont la plupart pour objet des points de théologie ou de discipline ecclésiastique, la philosophie peut revendiquer des commentaires sur la *Somme* de saint Thomas, sur les *Seconds Analytiques* d'Aristote, les *Catégories*, le traité *de l'Ame*, les livres *du Ciel* et *du Monde* et la *Physique*. Quelques-uns de ces commentaires ont vu le jour; d'autres sont restés manuscrits. *Voyez* la notice étendue consacrée au cardinal Cajetan par Quetif et Echard, dans la *Bibliothèque des Frères Prêcheurs*, t. II, p. 14 et suiv. X.

CALANUS. Tel est le nom sous lequel les auteurs grecs nous ont conservé le souvenir d'un philosophe indien, d'un gymnosophiste, ou, comme nous dirions aujourd'hui, d'un brahmane qui s'attacha à la fortune d'Alexandre le Grand. Son vrai nom, suivant Plutarque, était Sphines; mais parce que à tous ceux qui l'abordaient il adressait le mot *cala* qui, dans sa langue, signifiait *salut*, les Macédoniens l'appelèrent Calanus. Il serait du plus haut prix pour l'histoire de la philosophie que l'on eût conservé de ce personnage quelques paroles, quelques sentences philosophiques ou religieuses; mais nous ne connaissons absolument de lui que sa mort extraordinaire. Arrivé à l'âge de quatre-vingt-six ans, et ne pouvant supporter les infirmités et les maladies qu'il s'était attirées en changeant de climat pour suivre le conquérant de l'Asie, Calanus se brûla avec une pompe tout à fait théâtrale, couvert de vêtements somptueux, sur un bûcher parfumé, en présence d'Alexandre et de son armée rangée en bataille. On dit qu'avant de mourir il prononça ces paroles : « Après avoir vu Alexandre et perdu la santé, la vie n'a plus rien qui me touche. Le feu va brûler les liens de ma captivité. Je vais remonter au ciel et revoir ma patrie. » Ses funérailles furent célébrées par une orgie où plusieurs des convives d'Alexandre perdirent la vie.

CALLICLÈS. Nous ne connaissons Calliclès que par le *Gorgias* de Platon, où il nous est représenté comme un Athénien de distinction, intimement lié avec les sophistes, très-vivement pénétré de leur esprit et de leurs doctrines, mais n'en faisant pas métier pour s'enrichir, et n'en développant que pour son propre compte les conséquences morales et politiques. Il n'est pas possible de croire que ce personnage soit imaginaire, lorsque tous les autres noms, chargés d'un rôle dans les drames philosophiques de Platon, appartiennent non-seulement à l'histoire, mais à l'histoire contemporaine. Selon Schleiermacher (*Introd. au Théétète*, p. 335), Calliclès n'est qu'un prête-nom, et c'est Aristippe

que Platon veut frapper en lui; cette conjecture peut être vraie, mais il est difficile de la changer en certitude. Quoi qu'il en soit, généralisant les idées qu'il s'était faites de la législation et du gouvernement dans la société démocratique où il vivait, Calliclès regardait les lois comme l'œuvre de la multitude pour contenir les hommes qui pourraient s'élever au-dessus d'elle, comme l'œuvre des faibles pour enchaîner les forts. Il n'est pas le seul homme de son temps à qui on ait attribué des opinions de ce genre; si nous en croyons Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, p. 318, édit. de Genève; *Hyp. Pyrrh.*, p. 155), elles appartenaient aussi à Critias, l'un des trente tyrans d'Athènes.

CALLIPHON, philosophe très-obscur dont nous ne connaissons absolument rien, sinon cette opinion citée et adoptée par Carnéade, que le souverain bien consiste dans l'alliance du plaisir et de la vertu, en laissant toutefois à la vertu la prépondérance. Le nom même de Calliphon ne nous est connu que par cette obscure mention de Carnéade. *Voyez* Cicéron, *Acad.*, lib. II, c. 42 et 45; *de Finibus*, lib. II, c. 6; *Tuscul.*, lib. V, c. 30, 31.

CAMERARIUS (Joachim Ier), littérateur et savant universel, disent les biographes, naquit à Bamberg, en 1500, et mourut en 1574. Il prit une grande part aux affaires religieuses et politiques de son siècle. Possédant à un très-haut degré de perfection l'intelligence du grec et du latin, il fit passer avec bonheur plusieurs ouvrages de la première de ces deux langues dans la seconde. Il avait à peine treize ans, que ses maîtres n'avaient déjà plus rien à lui apprendre. Ami de Mélanchthon, il rédigea, de concert avec lui, l'acte célèbre connu sous le nom de *Confession d'Augsbourg*. Naturellement grave et sérieux, Camerarius ne parlait, dit-on, que par monosyllabes, même à ses enfants. Il avait une aversion si prononcée pour le mensonge qu'il le trouvait impardonnable jusque dans les plaisanteries. Grammairien, poëte, orateur, historien, médecin, agronome, naturaliste, géomètre, mathématicien, astronome, antiquaire, théologien, Camerarius s'est fait aussi quelque nom en philosophie. Il passait surtout pour posséder supérieurement l'histoire ancienne de cette science. Editeur d'Archytas, commentateur d'Aristote, de Xénophon, de Cicéron, et de quelques autres écrivains de l'antiquité, il s'était beaucoup appliqué à pénétrer les doctrines mystérieuses des pythagoriciens, et donnait, avec connaissance de cause la préférence à la morale du Lycée sur celle du Portique et des Jardins d'Épicure. Il répétait avec Cicéron, que les platoniciens et les académiciens différaient bien plus dans les mots que dans les choses. Parmi ses cent cinquante ouvrages indiqués dans les *Mémoires* de Nicéron, t. XIX, nous n'en trouvons qu'un assez petit nombre qui soient relatifs à la philosophie. Ce sont les suivants : *Præcepta morum ac vitæ, accommodata ætati puerili*, in-8°, Bâle, 1541; — *Capita quædam pertinentia ad doctrinam de moribus, et civilis rationis facultatem, quæ est ethica et politica*, in-8°, Leipzig, 1561; — *Capita proposita ad disputandum, ea explicantia et distinguentia, quibus studium sapientiæ, quæ est philosophia, continetur*, in-8°, ib., 1564; — *Capita ad disputandum proposita, consuetudine Academiæ lipsicæ in schola philos.*, in-8°, ib., 1567; — Ὑποθῆκαι, *sive Præcepta de*

principis officio; — Παραινέσεις, *sive Admonitiones ad præcipuæ familiæ adolescentem;*—*Gnomæ, sive Sententiæ generales senariis versibus comprehensæ.* Ces trois derniers ouvrages ont été publiés par le fils de l'auteur, avec d'autres opuscules littéraires, sous le titre de : *Opuscula quædam moralia, ad vitam tam publicam quam privatam recte instituendum utilissima, etc.*, in-12, Francf., 1583. Camerarius a rendu d'autres services encore à la philosophie, soit en éditant, soit en traduisant, soit en commentant des ouvrages des philosophes grecs et latins. Fabricius, dans ses *Bibliothèques* grecque et latine, indique tous les travaux de ce genre dus à Camerarius. J. T.

CAMPANELLA (Thomas), est de la fin du XVIe siècle et a vu les commencements du XVIIe; il est le contemporain de Bacon et presque de Descartes, car il est mort seulement en 1639. Sa vie a été remplie par d'étranges et de terribles vicissitudes. Il naquit dans la Calabre. Ses parents le destinaient à l'étude du droit; mais, entraîné par le goût de la science et de la philosophie, il entra dans l'ordre des dominicains, dans cet ordre auquel avaient appartenu Albert le Grand et saint Thomas. Bientôt il éprouva ce dégoût de la philosophie scolastique par lequel ont passé tous les hommes supérieurs de cette période. Il étudia successivement tous les systèmes de philosophie de l'antiquité, et pas un, pas même celui d'Aristote, ne put le satisfaire. Etant novice à Cosenza, il défendit avec éclat, dans des discussions publiques, Bernardino Telesio, dont il ne partageait pas toutes les idées, mais dont il admirait l'indépendance. Par la supériorité de son esprit, par ses attaques hardies contre Aristote, il excita bientôt contre lui des inimitiés puissantes et fut accusé de magie et d'hérésie. Aux haines et aux défiances religieuses, vinrent encore s'ajouter les haines et les défiances politiques, car on l'accusait en même temps d'avoir conspiré contre la domination espagnole, qui pesait alors sur sa patrie. L'accusation était-elle vraie? c'est un point sur lequel les biographes ne sont pas d'accord et qu'il nous est impossible d'éclaircir. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il fut traduit devant les tribunaux du royaume de Naples, pour cause de crime contre l'Etat et contre l'Eglise, et sept fois soumis aux plus cruelles tortures de la question extraordinaire. Il échappa à la mort; mais, condamné à une prison perpétuelle, il demeura enfermé pendant sept ans dans un cachot et supporta avec courage cette longue et cruelle captivité. Dans la préface de l'un de ses ouvrages (*Philosophiæ realis partes*), il remercie le ciel de l'avoir ainsi enlevé à toutes les distractions du monde, pour travailler dans le silence et la solitude au perfectionnement de la science. Il se félicite d'avoir été arraché au monde de la matière, et d'avoir pu vivre dans le monde bien plus vaste de l'esprit. Enfin, le pape Urbain VIII, ami des lettres, réussit à le délivrer en le transférant à Rome sous prétexte de le faire juger par l'inquisition. Mais le gouvernement espagnol s'alarma de la liberté d'un ennemi qu'il jugeait si redoutable, et il le fit arrêter dans Rome par ses agents. Heureusement Campanella réussit à s'échapper de leurs mains, par la protection de M. le comte de Noailles, ambassadeur du roi Louis XIII; il se réfugia alors en France et vécut plusieurs années à Paris, recevant une pension du cardinal de Richelieu, qui protégeait

et récompensait en lui non le philosophe, mais l'ennemi de la puissance espagnole.

De même que Telesio, il a combattu toute sa vie, et dans presque tous ses ouvrages, l'autorité d'Aristote. Il traite spécialement cette question dans les premiers chapitres de la *Philosophia realis*. Il expose longuement les raisons pour et contre, et il conclut que, sur certaines questions, il est de toute nécessité, pour le salut et la foi, de rompre avec le philosophe grec; que sur d'autres il est utile, et sur un grand nombre, avantageux de se mettre en contradiction avec lui. Campanella diffère de Pomponat et de Vanini par une tendance au mysticisme qui s'allie en lui à l'étude des phénomènes et des lois de la nature. Dieu, selon Campanella, est la vérité; c'est de Dieu que vient toute vérité, et et les hommes sans lui ne sauraient la trouver. Pour arriver à la vérité, il faut donc s'adresser à Dieu, qui nous la découvre de deux manières : 1° en nous mettant sous les yeux le livre de la nature dans lequel on lit par l'observation et l'induction; 2° en nous révélant les choses par l'inspiration directe et interne ou par les prophètes.

Campanella semble s'être fait de la métaphysique une idée plus juste et plus profonde que la plupart de ses prédécesseurs et même de ses contemporains. Il la divise en trois parties. La première a pour objet la recherche des principes de la connaissance; la seconde, la recherche des principes de l'existence; la troisième, la recherche des principes de l'action. Il traite la première partie par une longue et savante énumération des diverses objections que les sceptiques ont imaginées contre la valeur des témoignages de la raison humaine. A ces objections il oppose principalement le témoignage irrécusable de la conscience, qui nous atteste que nous sommes des êtres doués d'intelligence et de volonté. Mais c'est surtout dans la seconde partie de la métaphysique, que Campanella fait preuve de force et de profondeur. Qu'est-ce que l'être, quels sont ses principes constitutifs? Comment du développement de ses principes sortent tous les êtres particuliers et contingents dont l'univers se compose? Voilà les principales questions qu'il se pose, et voici comment il les résout.

Il y a deux principes de toutes choses, l'être et le néant. L'être n'est autre chose que Dieu lui-même et le néant n'est que la privation, la limite de l'être. L'être se manifeste par trois puissances essentielles et primordiales : la force, la sagesse et l'amour. Ces trois puissances essentielles de l'être infini se trouvent à des degrés différents dans tous les êtres finis, qui tous émanent de l'être infini. En tant qu'êtres, ils ont aussi tous pour essence, la force, la sagesse, l'amour; mais en tant qu'êtres finis, ils ont aussi pour essence la privation de la force, de la sagesse et de l'amour. Ils participent de l'impuissance, de l'inintelligence, de la haine, qui sont, pour ainsi dire, les qualités essentielles du néant. Ce défaut, cette privation se retrouvent à des degrés différents dans tous les êtres. Dieu seul, en tant qu'être infini, est exempt de toute privation, de toute imperfection, de toute limite. A des degrés différents et sous des formes différentes, Campanella retrouve dans tous les êtres, ces trois attributs essentiels de l'être, et il admire quelle lumière vient jeter sur la science cette trinité mystérieuse. Placé à ce point de vue, Campanella a soutenu que tous les êtres, les plantes, les minéraux

eux-mêmes, étaient doués de sentiment et d'amour en une certaine mesure. Il a développé spécialement cette idée dans le *de Sensu rerum.*

A peu près à la même époque où Bacon travaillait au *de Augmentis et de dignitate scientiarum*, Campanella essayait aussi de faire une classification des connaissances humaines. Sans doute, dans cette classification, Campanella est loin d'avoir déployé le même génie que Bacon : il n'a pas, comme lui, marqué du doigt sur la carte du monde intellectuel les pays qui étaient encore à découvrir; il n'a pas montré cette même fécondité, cette même justesse et cette même grandeur d'aperçus sur l'avenir de la science; mais il faut néanmoins reconnaître que les bases de la classification de Campanella sont meilleures que les bases de la classification de Bacon. En effet, Campanella a entrepris de diviser les sciences par rapport à leur objet, tandis que Bacon les divisait d'après un point de vue plus vague et plus arbitraire, d'après leur sujet, c'est-à-dire d'après les diverses facultés intellectuelles qui concourent à leur formation. Les sciences, d'après leur objet, se divisent, selon Campanella, en sciences divines et sciences humaines, ou bien en théologie et en micrologie. Au-dessus de la micrologie et de la théologie se place la métaphysique, qui embrasse également les principes communs à ces deux classes de sciences. La micrologie présente deux grandes divisions : la science naturelle et la science morale. Les principales divisions de la science naturelle sont la médecine, la géométrie, la cosmographie, l'astronomie, l'astrologie. La science morale se divise en éthique, politique, économique. La rhétorique et la poétique sont des sciences auxiliaires des sciences morales. Parmi les sciences appliquées, Campanella, conformément aux idées de son temps, place la magie, qu'il divise en magie naturelle, magie angélique et magie diabolique.

Pour achever de faire connaître l'esprit original et novateur de Campanella, il faut donner une idée de sa *Cité du Soleil.* Dans cet opuscule remarquable, on trouve plusieurs principes de nos utopistes modernes. Le gouvernement de la cité du Soleil découle des principes métaphysiques de la théorie de l'être. Le chef suprême de ce gouvernement s'appelle HOH, ce qui veut dire en latin, selon Campanella, *metaphysicum.* Ce chef est assisté dans le gouvernement par trois ministres, qui ont pour noms la Force, la Sagesse et l'Amour. Le premier a la direction des travaux de la guerre, le second a la direction de tout ce qui concerne les sciences, le troisième veille sur les mariages et sur la génération des enfants. Au-dessous de ces trois ministres, il y a autant de magistrats qu'il y a de vertus. Campanella applique à sa république les mêmes principes de communauté que Platon. Tout est commun dans la cité du Soleil comme dans la république de Platon. Les femmes et les hommes sont élevés de la même manière. Les enfants, dès l'âge le plus tendre, sont placés au milieu des instruments de tous les arts et de tous les métiers, afin que leur vocation se réveille; car, dans la cité du Soleil, tout citoyen est tenu de travailler, et nous sommes, dit Campanella, l'objet des railleries des citoyens de cet Etat, parce que nous avons attaché l'idée de bassesse au travail et l'idée de noblesse à l'oisiveté.

Le chef suprême est nommé par élection. Il faut qu'il ait des notions sur chaque chose, car il doit présider à tout, politique, histoire, science,

philosophie. Mais le plus savant sera-t-il toujours le plus habile? A cette objection, les habitants de la cité du Soleil répondent qu'un savant leur offre toujours plus de garanties qu'un ignorant qu'on choisit pour roi parce qu'il est fils de roi. D'ailleurs, la science dont il s'agit est une science vraie, solide, féconde, et non une science stérile et scolastique comme la nôtre. Campanella entre ensuite dans des détails sur leur métaphysique et leur religion. La métaphysique qu'il leur attribue est tout naturellement la sienne. Quant à leur religion, elle consiste à adorer Dieu dans le dogme de la trinité. Dieu, disent-ils, est la souveraine puissance; de la souveraine puissance procède la souveraine sagesse, et de la souveraine sagesse unie à la souveraine puissance procède l'amour, qui, avec la sagesse et la puissance, ne fait qu'un seul et même Dieu. Ce sont les magistrats eux-mêmes qui sont les prêtres de cette religion.

Même dans cette courte analyse et au milieu de bien des erreurs, il est impossible de ne pas reconnaître des idées qui attestent un grand esprit. Campanella doit donc être considéré comme un des plus remarquables précurseurs de la révolution philosophique du XVIIe siècle, et comme un des esprits les plus originaux et les plus vastes du XVIe.

Voici la liste des ouvrages de Campanella et des dissertations dont il a été l'objet : *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, ed. Gabriel Naudé, in-8°, Paris, 1642; Amst., 1645; in-4°, Rotterdam, 1692; — *Ad doctorem gentium de gentilismo non retinendo, et de prædestinatione et gratia*, in-4°, Paris, 1656; — *Philosophia sensibus demonstrata*, in-4°, Naples, 1590 (Cet écrit est une défense de la philosophie de Telesio); — *De sensu rerum et magia*, in-4°, Francf.-s.-le-M., 1620, et Paris, 1637; — *Philosophiæ rationalis et realis partes V*, in-4°, Paris, 1638; — *Universalis philosophiæ, seu Metaphysicarum rerum juxta propria dogmata* § III, in-f°, Paris, 1638; — *Atheismus triumphatus, seu Reductio ad religionem per scientiam veritatis*, in-f°, Rome, 1631; in-4°, Paris, 1636; — *Civitas Solis*, in-12, Utrecht, 1643; — *De rerum natura* libri IV, publié avec d'autres écrits, sous le titre suivant : *Realis philosophiæ epilogisticæ* § IV, hoc est *De rerum natura, hominum moribus, politica*, cui *Civitas Solis* adjuncta est œconomica cum adnott. physioll., in-4°, Francf.-s.-le-M., 1623. — On a publié aussi un extrait de ce recueil, sous le titre suivant : *Prodromus philosophiæ instaurandæ*, i. e. Dissert. de natura rerum, compendium, etc., in-4°, Francf.-s.-le-M., 1617; — *De optimo genere philosophandi*, Paris, 1636. — Campanella a écrit aussi des poésies philosophiques, *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, publiées sous le pseudonyme de Settimontano Squilla, Francf., 1622. Il a défendu le catholicisme dans l'ouvrage intitulé *Monarchia Messiæ*, Aix, 1633, et dans un autre ouvrage écrit en italien : *Della libertà e della felice suggezzione allo stato ecclesiastico*, in-4°, Aix, 1633. La Bibliothèque royale de Paris possède de lui quelques manuscrits politiques. — *Voyez* sur la philosophie de Campanella, Cipriani, *Vita et philosophia Th. Campanellæ*, in-8°, Amst., 1705 et 1722. — *Notices biographiques de Schroeckh*, t. I, p. 281. — *Recueil de Fülleborn*, 6e cahier, p. 114. — *Vies et opinions de quelques physiciens célèbres à la fin du* XVIe *siècle*, par Rixner et Siber, 6e livraison (all.). F. B.

CAMPE (Joachim-Henri), naquit en 1746, à Deersen ou Teersen, dans le Brunswick. Après avoir étudié la théologie à l'université de Halle, il fut successivement aumônier de régiment au service de la Prusse, conseiller de l'instruction publique à Dessau, et directeur du collége fondé dans la même ville par le célèbre Basedow, sous le nom de *Philanthropin*. Bientôt il quitta cette position pour fonder lui-même, à Hambourg, un autre établissement, d'où la faiblesse de sa santé l'obligea à se retirer encore. Enfin il mourut en 1818, doyen de l'église de Saint-Cyriaque, à Brunswick, et docteur en théologie de la faculté de Helmstaedt. Campe s'est principalement signalé par ses travaux sur la lexicographie et sur l'éducation. Il a embrassé, avec chaleur, et perfectionné, sous beaucoup de rapports, le système de Basedow qui présente assez d'analogie avec celui de J.-J. Rousseau. Mais il a aussi laissé des écrits philosophiques dont le principal mérite est dans la noblesse des sentiments qu'ils expriment, dans la justesse de certains aperçus psychologiques et surtout dans la clarté, dans l'élégante facilité du style, qualités alors, encore plus qu'aujourd'hui, très-rares en Allemagne. En voici les titres : *Dialogues philosophiques sur l'enseignement immédiat de la religion et sur certaines preuves insuffisantes qui en ont été données*, in-8°, Berlin, 1773; — *Commentaire philosophique sur les paroles de Plutarque :* « La vertu est une longue habitude ; » ou bien, *de l'Origine des penchants qui nous portent à la vertu*, in-8°, ib., 1774; — *De la faculté de sentir et de la faculté de connaître dans l'âme humaine; la première envisagée dans ses lois, toutes deux dans leur destination primitive, dans leur influence réciproque, etc.*, in-8°, Leipzig, 1776; — *De la sensibilité et de la sentimentalité*, in-8°, Hambourg, 1779; — *Petite psychologie à l'usage des enfants*, in-8°, ib., 1780. — Indépendamment de ces divers ouvrages, tous écrits en allemand, Campe a aussi publié dans plusieurs recueils périodiques, comme dans le *Muséum allemand* (année 1780, p. 195; année 1781, p. 393), et dans le *Journal de Brunswick* (année 1788, p. 407), plusieurs articles de théologie dans le sens du rationalisme. Il était grand partisan des idées libérales et admirateur passionné de la révolution française, comme le prouvent ses *Lettres de Paris, au temps de la Révolution* (in-8°, Paris, 1790). Tous ses ouvrages d'éducation ont été publiés séparément (30 vol. in-12, Brunswick, 1807, et 37 vol., Brunswick, 1829-1832).

CANONIQUE. C'est le mot dont s'est servi Epicure pour désigner ce qui chez lui tient la place de la logique. Voulant réformer et simplifier, à son point de vue, toutes les parties de la philosophie, il a proposé de substituer à l'*Organon* d'Aristote un recueil de règles en petit nombre et d'ailleurs très-sages, mais fort insuffisantes pour guider l'esprit dans toutes ses recherches. Ces règles sont au nombre de dix, dont la meilleure est la recommandation expresse de la clarté dans l'expression, comme Aristote l'avait déjà prescrit. Les neuf autres se bornent à proclamer les sens le criterium unique de la vérité et la source de toutes nos connaissances. La canonique d'Epicure n'est donc pas autre chose que la négation même de la logique comme science. *Voyez* EPICURE.

CANZ (Israël-Gottlieb), né à Heinsheim, en 1690, y professa successivement la littérature, la philosophie et la théologie. Il fut grand partisan des doctrines de Leibnitz et de Wolf, et prit à tâche d'en concilier les principaux points avec la théologie. Il prétendit donner à la métaphysique une forme démonstrative, tout en reconnaissant qu'elle a ses difficultés et ses doutes; mais il tâcha de dissiper les uns et de lever les autres. La métaphysique était pour lui la source des vérités premières, d'où les autres dérivent par le procédé analytique. C'est ainsi qu'en partant des phénomènes tant externes qu'internes, nous arrivons à nous convaincre de l'existence de notre âme. Canz divise la métaphysique en quatre parties qui sont : l'ontologie, la théologie naturelle, la cosmologie et la psychologie. Quelques parties de sa psychologie, comme celles qui traitent du plaisir et de la peine, de la volonté, sont exécutées avec un remarquable talent. L'une d'elles a pour titre *Animæ abyssus*, texte fort heureux entre ses mains et qui lui inspire de nombreuses et belles pensées. Il appelle *réfléchie* la connaissance de soi-même, par opposition à la connaissance des autres choses, qu'il nomme *directe*. Il se demande à cette occasion comment une connaissance réfléchie est *possible* dans une *seule* et *même* substance. L'entendement (*intellectus*), est pour lui la faculté d'avoir des idées distinctes, la raison, la faculté de connaître les rapports des vérités entre elles; l'esprit (*ingenium*), la propriété de saisir promptement la ressemblance des choses, que ces ressemblances soient essentielles ou accessoires. Il n'admet ni ne rejette complétement les deux systèmes de l'harmonie préétablie et de l'influx physique. Quant à la nature des animaux, il n'était ni de l'avis de Rorarius, qui leur accordait une âme raisonnable, ni de celui de Descartes, qui les regardait comme des machines. Il leur reconnaît la sensation, l'imagination, le jugement même, pourvu qu'il s'agisse de choses sensibles et concrètes : car pour les idées abstraites et générales, il les en croit totalement privés. Canz mourut en 1753. On a de lui : *Philosophiæ leibnitzianæ et wolfianæ usus in theologia*, in-4°, Francfort et Leipzig, 1728-1739; — *Grammaticæ universalis tenuia rudimenta*, in-4°, ib., 1737; — *Disciplinæ morales omnes perpetuo nexu traditæ*, in-8°, Leipzig, 1739; — *Ontologia polemica*, in-8°, ib., 1741; — *Meditationes philosophicæ*, in-4°, 1750.

CAPACITÉ. Le sens de ce mot ne peut être bien compris que par opposition à celui de faculté. Une faculté est un pouvoir dont nous disposons avec une parfaite conscience et que nous dirigeons, au moins dans une certaine mesure, vers un but déterminé. La faculté suprême, celle qui gouverne toutes les autres, en même temps qu'elle en est le type le plus parfait, c'est notre libre arbitre. Une capacité, au contraire, est une simple disposition, une aptitude à recevoir certaines modifications où nous jouons un rôle entièrement passif, ou à produire certains effets dont le pouvoir n'est pas encore arrivé à notre conscience. Il est certain que, sans de telles dispositions, les facultés elles-mêmes n'existeraient pas; car, quoique nous exercions sur nous-mêmes une très-grande puissance, nous ne pouvons pas cependant nous faire tout ce que nous sommes, ni nous donner tout ce que nous trouvons en nous. Indépendamment de cela, les facultés dont nous sommes déjà en

possession ne peuvent agir que d'après ou sur des données que nous avons seulement la capacité de recevoir. Ainsi ni la volonté ni la réflexion n'entreraient jamais en exercice, si elles n'y étaient provoquées par certaines impressions spontanées et par une intuition confuse des choses qui peuvent nous être utiles ou que nous désirons connaître. Cependant faut-il considérer les capacités et les facultés comme deux ordres de faits absolument distincts et qui se développent séparément dans l'âme humaine; en d'autres termes, y a-t-il en nous de pures capacités qui n'ont rien de personnel ni de volontaire? Evidemment non : car prenons pour exemple le phénomène sur lequel nous exerçons sans contredit le moins d'influence, je veux dire la sensation. Sans doute la sensation dépend des objets extérieurs et d'un certain état de nos propres organes; mais n'est-il pas vrai que si elle n'arrivait pas à notre conscience, elle n'existerait pas pour nous, et qu'elle tient d'autant plus de place dans notre existence, que la conscience que nous en avons est plus vive et plus noble? Or, qu'est-ce que c'est qu'avoir parfaitement conscience d'une chose? C'est après tout la saisir avec son esprit, l'embrasser dans sa pensée; ce qui ne saurait avoir lieu sans le concours de l'attention et du pouvoir personnel. La même chose se démontre encore mieux pour le sentiment, qui n'existe pas, ou qui existe à un très-faible degré, dans les âmes privées d'énergie, s'abandonnant sans réflexion et sans résistance aux impressions venues du dehors. Donc nous disposons dans une certaine mesure de notre sensibilité, nous pouvons la diriger dans un sens ou dans un autre; c'est-à-dire qu'elle est une véritable faculté, bien que l'intervention de l'activité libre n'en fasse pas la plus grande part. Qui ne reconnaît également cette intervention dans la mémoire, dans l'imagination, dans tous les faits qui dépendent de l'intelligence, et jusque dans la rêverie? Il n'y a donc, encore une fois, dans l'âme humaine, parvenue à l'état où elle a connaissance d'elle-même, que des facultés plus ou moins personnelles, plus ou moins dépendantes de ce qui est au-dessus ou au-dessous de nous; mais point de capacités pures, de propriétés inertes ou d'aveugles instincts comme ceux qui appartiennent aux animaux et aux choses. La liberté, une force qui se connaît et qui se gouverne entre plusieurs impulsions très-diverses, mais susceptibles de s'harmoniser entre elles; voilà le fonds même de notre nature et de tous ses éléments secondaires. *Voyez* FACULTÉ.

CAPELLA (*Marcianus Mineus Felix*), Africain d'origine, écrivait, selon l'opinion la plus générale, en 474 ou 490 avant Jésus-Christ. Sous le titre de *Satyricon* et de *Satira*, il a composé en latin une espèce d'encyclopédie, mélange de prose et de vers, divisée en sept livres que précède un petit roman en deux livres intitulé *des Noces de Mercure et de Philologie*. Les vues que Capella expose sur la grammaire, la dialectique et tous les arts libéraux en général n'ont par elles-mêmes que peu de valeur, et sont empruntées à Varron, à Pline, à Solin, et aux autres écrivains de l'antiquité; mais, considéré au point de vue historique, le *Satyricon* n'est pas dénué d'importance. Pendant que la plupart des monuments littéraires de la Grèce et de Rome se trouvaient perdus ou oubliés, il échappa au naufrage qui submergeait tant de chefs-d'œuvre, et servit ensuite à renouer les traditions de la culture

antique. Vers l'année 534, un rhéteur nommé Félix, qui enseignait dans l'Auvergne, en corrigea un exemplaire sur lequel on fit sans doute de nouvelles copies : car, au temps de Grégoire de Tours et d'après son propre témoignage, l'ouvrage était employé dans les cloîtres pour l'instruction des jeunes élèves (*Hist. littéraire de France*, t. III, p. 21, 22). Au xe siècle, Capella jouissait d'une telle autorité, qu'on cite trois commentaires dont il a été l'objet, ceux de l'évêque Duncan, de Remi d'Auxerre et de Reginon (*Ib.*, t. VI, p. 120, 153, 549). Au commencement du siècle suivant, le moine Notker traduisit en langue allemande *les Noces de Mercure et de Philologie*, et il n'est pas douteux que le *Satyricon* entier ne continuât d'être très-répandu dans les écoles. L'influence de Capella s'est ainsi maintenue jusqu'à l'époque où les ouvrages d'Aristote et des Arabes se répandirent en Occident; il fit place alors à des modèles d'un génie supérieur au sien et plus dignes d'être étudiés.

L'édition la plus connue de Capella est sans contredit celle que Grotius entreprit à l'âge de quatorze ans, et qu'il publia l'année suivante 1599, Leyde, in-8°. Cependant, de l'aveu de juges très-compétents en cette matière, elle est fort insuffisante; il faut y préférer de beaucoup celle que Fréd. Kopp avait préparée, et qui a paru après sa mort, in-4°, Francfort, 1836. M. Graff a publié à Berlin, en 1836, in-8°, la traduction de Notker indiquée plus haut. C. J.

CARDAN. Ce nom, que l'on rencontre dans l'histoire de toutes les sciences, qui partout éveille le souvenir du génie mêlé aux plus déplorables aberrations, n'appartient pas moins à l'histoire de la philosophie, où il se montre entouré des mêmes ombres et de la même lumière. Mais s'il existe des travaux importants et conçus dans un esprit d'impartialité sur Cardan considéré comme médecin, comme naturaliste, comme mathématicien, il reste encore à l'étudier comme philosophe : car, parmi ceux qui avaient mission de le juger sous ce point de vue, pas un seul ne l'a pris au sérieux, ou peut-être n'a osé aborder les dix volumes in-folio et les deux cent vingt-deux traités sortis de son intarissable plume, dont le besoin augmentait encore la fécondité. Bayle ne lui a consacré qu'un article biographique; Brucker semble avoir eu pour but de ne recueillir de lui que les opinions les moins sensées; et Tennemann, même dans son grand ouvrage, daigne à peine lui accorder une mention.

Jérôme Cardan naquit à Pavie, le 24 septembre de l'an 1501. Son père était un jurisconsulte distingué, fort instruit dans les sciences mathématiques, dont il enseigna à son fils les premiers éléments, et sa mère, à ce que l'on soupçonne d'après quelques aveux échappés à Cardan lui-même, n'était point mariée; elle chercha même à se faire avorter pendant qu'elle le portait dans son sein. Quoi qu'il en soit, Cardan fut élevé dans la maison de son père, et, sans nous arrêter à toutes les circonstances extraordinaires dont il remplit le récit de ses premières années, nous dirons qu'à vingt ans il suivit les cours de l'université de Pavie. Deux ans plus tard, il y expliquait les *Eléments d'Euclide*. En 1524 et en 1525, il étudiait à Padoue, où il prit successivement les grades de maître ès arts et de docteur en médecine. La profession de médecin, qu'il avait embrassée malgré les vœux de son père, lui fournissant à

peine les moyens de subsister, il retourna à ses premières études, et fut nommé, vers l'âge de trente-trois ans, professeur de mathématiques à Milan. Mais, à peine élevé à ce poste, il voulut de nouveau tenter la fortune par l'exercice de la médecine, et cet essai fut pour lui aussi malheureux que la première fois. Il aurait bien pu, dans ce temps, devenir professeur de médecine à l'université de Pavie; malheureusement il ne voyait pas d'où l'on tirerait ses honoraires; et, déjà marié, à la tête d'une famille, il n'était pas dans un état à offrir à la science un culte désintéressé. Sa réputation paraît mieux établie que sa fortune; car, en 1547, le roi de Danemark lui offrit, à des conditions très-avantageuses, d'être le médecin de sa cour. Cardan refusa, craignant, dit-il, les rigueurs du climat, et, ce qui est plus étonnant de la part d'un homme comme lui, la nécessité de changer de religion. Quelques années plus tard, il fut appelé en Ecosse par l'archevêque de Saint-André, qu'il se vante d'avoir guéri, par des moyens à lui seul connus, d'une maladie de poitrine jugée incurable. Après avoir successivement, et à diverses reprises, enseigné la médecine à Milan, à Pavie et à Bologne, il s'arrêta dans cette dernière ville jusqu'en 1570. Alors, pour un motif que ni Cardan ni ses historiens n'ont indiqué bien clairement, il fut jeté en prison, puis condamné, au bout de quelques mois, à garder les arrêts dans sa propre maison. Enfin, devenu complétement libre en 1571, il se rendit à Rome, où il fut agrégé au collége des médecins, et pensionné par le pape jusqu'au moment de sa mort, arrivée le 15 octobre de l'an 1576, onze jours après qu'il eut mis la dernière main à l'ouvrage intitulé *de Vita propria*. C'est de ce livre éminemment curieux, tenant à la fois du journal, du panégyrique et des confessions, que sont tirés tous les faits qui précèdent. Nous ajouterons, pour les rendre plus complets, qu'outre la misère et la persécution, Cardan eut à supporter des malheurs domestiques de la nature la plus humiliante et la plus cruelle : un de ses fils mourut sous la hache du bourreau, convaincu d'avoir empoisonné sa propre femme; un autre l'affligeait par une telle conduite, qu'il se vit obligé de solliciter lui-même son emprisonnement.

Mais ce n'est pas assez de connaître les événements qui composent la vie extérieure de Cardan; il faut avoir une idée de son caractère, de sa physionomie morale, une des plus bizarres qu'on puisse se représenter, et que nul n'aurait imaginée si elle n'avait pas existé réellement. On peut dire sans exagération qu'il réunissait en lui les éléments les plus opposés de la nature humaine. D'une vanité sans mesure, qui perce dans chaque ligne de ses écrits, qui le porte à compter sa propre naissance parmi les événements les plus mémorables du monde, et à se regarder comme l'objet d'une protection miraculeuse de la part du ciel, il parle de lui en des termes qui, dans la bouche d'un autre, pourraient sembler d'atroces calomnies. Il était, s'il faut l'en croire, naturellement enclin à tous les vices, et porté vers tout ce qui est mal; colère, débauché, vindicatif, joueur, impie, intempérant en actions et en paroles, toujours prêt à blesser même ses meilleurs amis (*de Vita propria*, c. 12). Nous ajouterons que le tableau qu'il nous a laissé lui-même de ses habitudes et de ses mœurs n'est pas propre à démentir ce jugement. Croit-on que ce soit l'amour de la vérité qui lui fait tenir un tel langage? Mais le même homme ne recule pas devant les plus grossiers mensonges. Il se

vante de posséder plusieurs langues sans les avoir jamais apprises, et toutes les sciences sans les avoir étudiées; il s'attribue le don surnaturel de connaître l'avenir, de voir en plein jour le ciel semé d'étoiles, d'entendre ce qu'on dit de lui en son absence, et de tomber en extase à volonté. Enfin il nous assure avoir eu, comme Socrate, un génie familier. S'il s'élève quelquefois à la hauteur du génie, si les aperçus les plus originaux et les plus profonds ne manquent pas dans ses écrits, d'ailleurs si variés, plus souvent encore il tombe au-dessous du vulgaire bon sens dans les superstitions les plus décriées, dans des actes qui touchent à la folie. Il croit aux songes, à la divination, aux amulettes, à l'astrologie judiciaire; il fait des horoscopes parmi lesquels il faut compter celui de Jésus-Christ; et malgré les éclatants démentis qu'il reçoit des événements, il persiste dans sa chimère. Quant à la folie, comment ne point la reconnaître dans le trait suivant : il ne pouvait pas, nous assure-t-il, se passer de souffrir, et quand cela lui arrivait, il sentait s'élever en lui une telle impétuosité, que toute autre douleur lui semblait un soulagement. Aussi avait-il l'habitude, dans cet état, de mettre son corps à la torture jusqu'à en verser des larmes, et la pensée même du suicide venait plus d'une fois se présenter à son esprit. Ce n'est pas seulement la raison, mais aussi la pudeur qui se trouve blessée, lorsqu'arrivé presqu'au terme de son existence, il compte sérieusement au nombre de ses plus grands malheurs l'état d'impuissance où il a vécu jusqu'à l'âge de trente ans. Qui oserait s'attendre ensuite à rencontrer à côté d'un regret si extraordinaire ces nobles et touchantes paroles? « J'aime la solitude; car, lorsque je me trouve seul, je suis plus qu'en tout autre temps avec ceux que j'aime; je veux dire avec Dieu et avec mon bon génie. » La vérité est que Cardan avait souvent des élans presque mystiques, et son esprit s'était nourri de la lecture de Platon, de Plotin et d'autres écrivains du même ordre (*de Vita propria*, c. 18). Mais là ne se bornait pas son érudition philosophique. Il connaissait aussi Aristote, Avicenne, Alexandre d'Aphrodise, mais surtout Galien, qu'il cite à chaque pas dans le texte grec. Nous avons cru devoir insister sur ces détails, contre les règles généralement observées dans ce Recueil, parce que la personne de Cardan ne nous paraît pas moins intéressante pour la science de l'esprit humain, que ses idées et ses doctrines.

Les opinions philosophiques de Cardan sont inséparables de ses vues générales sur la nature et la composition de l'univers. Elles ne sont pas toujours très-arrêtées ni parfaitement conséquentes dans les détails; cependant elles offrent dans leur ensemble un caractère d'incontestable unité. Le fond en est souvent ancien et visiblement emprunté d'ailleurs; mais les développements auxquels elles donnent lieu, et les idées accessoires qui s'y rattachent, ne manquent ni d'originalité ni de profondeur. En voici à peu près la substance :

Ce qu'on appelle la nature n'est pas un principe à part dans l'univers, ni une force distincte ayant ses attributions propres : c'est l'ensemble des êtres et des choses; c'est l'univers lui-même.

Il faut distinguer dans l'univers trois principes, trois choses éternelles et également nécessaires, sans lesquelles aucune autre ne saurait exister, à savoir : l'espace, la matière et l'intelligence ou l'âme du monde. Quelquefois ces principes sont portés au nombre de cinq, lors-

qu'on y ajoute le mouvement et qu'on distingue l'âme du monde de l'intelligence. Mais cette distinction, comme nous le verrons bientôt, est aux yeux de Cardan une pure abstraction; et quant au mouvement, il n'est que l'une des fonctions de l'âme universelle.

L'espace, c'est ce qui contient les corps; mais il ne contient pas l'univers, y étant lui-même contenu. Il est éternel, immobile, immuable, et n'existe nulle part sans corps; en d'autres termes, il n'y a pas de vide dans la nature. Sur ce point Cardan a devancé Descartes.

La matière est éternelle comme l'espace, qu'elle remplit partout; mais elle n'est ni immobile ni immuable; elle passe, au contraire, incessamment d'une forme à une autre par l'intermédiaire de deux qualités primordiales : la chaleur et l'humidité. La chaleur est, non pas le principe, mais l'organe, l'instrument du mouvement, et le véhicule de la vie; c'est au moyen de la chaleur que l'âme ou le principe de la forme agit sur la matière, et que les éléments de la matière se décomposent et se réorganisent, pour passer de la vie à la mort et de la mort à la vie. L'humidité, au contraire, est l'instrument de la résistance et la condition de l'inertie. La matière avec ses deux qualités opposées, étant un principe nécessaire des choses, on ne peut pas dire qu'elle soit un mal : elle n'est que le moindre et le dernier des biens; et ceux-ci ne sont pas détruits, mais diminués par sa présence.

Il n'est pas un corps, pas une portion de matière qui puisse être conçue sans forme. Toute forme est essentiellement une et immatérielle, c'est-à-dire une âme; par conséquent tous les corps, même les plus insensibles en apparence, sont des êtres animés. D'ailleurs, tous les corps sont susceptibles de mouvement, et le mouvement ne peut s'expliquer que par une force immatérielle. Encore bien moins peut-on expliquer sans un principe pareil la sensibilité, l'instinct et l'intelligence. Mais toutes les âmes particulières ne sont que des fonctions ou des attributions diverses d'une âme universelle, c'est-à-dire de l'âme du monde (*de Natura*, 3e partie, c. 2).

L'âme du monde est à la nature entière ce que notre âme particulière est à notre corps, et Cardan n'hésite pas à citer pour son propre compte ces vers fameux :

> Spiritus intus alit totumque infusa per orbem
> Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

Toutes les formes des êtres, toutes les âmes particulières sont renfermées en puissance dans l'âme unique et universelle, comme tous les nombres sont renfermés dans la décade. Pour les produire hors de son sein et donner naissance aux créatures innombrables dont l'univers est peuplé, il lui suffit de se montrer elle-même et de se développer dans toute l'étendue de sa puissance. On peut la comparer à la lumière du soleil, qui, bien qu'une dans son essence et toujours la même, ne laisse pas d'apparaître à nos yeux sous une diversité infinie d'images (*ubi supra*). Le rapport des âmes particulières à l'âme universelle peut aussi se comprendre par ce qui se passe entre les vers et la plante dont ils se nourrissent et sur laquelle ils vivent. Or, il est évident que la plante et les vers, quoique parfaitement distincts par la forme, ne sont pourtant qu'une seule et même substance. Seulement il ne s'agit ici que d'une

substance relative et mortelle, tandis que les âmes jouissent de l'immortalité comme le principe dont elles sortent (*Theonoston, seu de Animi immortalitate*, lib. II, § 31).

On se demande, après cela, quelle place il reste à Dieu, et comment il se distingue de cette force universelle, également infinie, principe spirituel de tous les êtres, moteur et organisateur de l'univers. Cardan ne répond nulle part à cette question. Il adresse bien à Dieu des hymnes; il reconnaît en lui l'être infini, et parle de son immensité; mais ses autres attributs, et surtout ses rapports avec l'âme du monde, son rôle dans la création, il se garde de les définir. On ne peut pas dire qu'il admette, à l'exemple de Platon, au-dessus de l'âme du monde, une intelligence suprême, ayant sa propre substance, et exerçant sur tous les autres principes un pouvoir absolu. Cardan dit expressément que le principe de l'intelligence, de la sensibilité et de la vie, est un seul et même être; que l'âme n'est pas seulement le principe universel, qu'elle est la substance première et véritable de toutes choses. *Planum est idem esse quod sentit, intelligit, vivit.... Anima est ergo quæ non solum principium est omnium, sed etiam primum et verum subjectum.* (*Theonoston*, lib. IV, t. I[er], p. 439 de l'édit. de Lyon.)

Cependant nous devons dire que Cardan, de son propre aveu, n'a pas toujours été du même avis sur la nature de l'intelligence et ses rapports avec les différents êtres. Dans le traité *de Uno*, un des premiers qu'il ait publiés sur des matières philosophiques, il se déclare pour la doctrine d'Averrhoès, et n'admet pour tous les êtres qu'une seule intelligence, un seul entendement pénétrant dans tous les corps organisés, capables de lui donner accès; demeurant, au contraire, plus ou moins éloigné de ceux qui ne remplissent pas cette condition; illuminant le corps de l'homme, parce qu'il est d'une composition plus subtile, et rayonnant extérieurement autour de la brute, parce qu'elle est formée d'une matière plus grossière. Plus tard, dans le livre *de Consolatione* (liv. II, t. I[er], p. 598 de l'édition de Lyon), il enseigne précisément le contraire. Il nie formellement qu'il puisse exister une intelligence unique, soit pour les êtres vivants en général, soit seulement pour les hommes : il soutient, au contraire, que l'intelligence est toute personnelle, qu'elle ne vient pas du dehors comme un rayon émané d'un foyer étranger; mais qu'elle a son siége en nous-mêmes, qu'elle fait partie de nous, et nous est entièrement propre comme la sensibilité. Car, dit-il, nous savons par expérience que la faculté de comprendre ne s'exerce pas en nous d'une autre manière que la faculté de sentir. Cela n'empêche pas l'esprit de l'homme d'être d'une origine céleste; mais il se divise en un nombre infini de parcelles dont chacune devient le centre d'une existence à part. De là résulte évidemment que les âmes elles-mêmes doivent être considérées comme autant de substances distinctes et parfaitement indépendantes les unes des autres, ce que Cardan n'hésite pas à reconnaître, non-seulement pour la vie présente, mais pour celle qui nous attend au delà du tombeau. Voici, au reste, ses propres paroles (*ubi supra*) : « Ainsi les âmes humaines demeurent distinctes les unes des autres, même après la mort, avec toutes les facultés qui leur sont propres, comme la volonté, l'intelligence, la sagesse, la science, la réflexion, la raison, la connaissance des arts et toutes autres qualités semblables. »

Enfin, dans un troisième écrit, intitulé *Theonoston*, ou *de l'Immortalité de l'âme*, Cardan s'écarte à la fois des deux opinions précédentes, en s'efforçant, en quelque sorte, de les concilier entre elles. Il n'admet, comme la première fois, qu'une seule âme et une seule intelligence; mais cette intelligence lui apparaît sous un double point de vue : elle peut être considérée en elle-même, comme absolue et dans l'éternité; alors elle ne connaît que l'universel, c'est-à-dire sa propre essence, et ses opérations ne peuvent pas se distinguer les unes des autres. Mais elle se montre aussi dans le temps; elle se manifeste par certains organes, au nombre desquels il faut compter l'homme, et dans ce cas ses opérations sont multiples, chacune d'elles devant occuper un point différent de la durée; elle nous semble douée de facultés diverses plus ou moins développées, selon la perfection de l'organe ou de l'instrument (*Theonoston*, lib. IV, t. Ier, p. 439). Pour excuser ces variations dans ses doctrines, Cardan fait remarquer que telle est la condition de l'esprit humain, que les vérités les plus utiles et les plus importantes ne peuvent pas être trouvées en un jour.

Nous venons de voir que Cardan regarde l'homme comme un organe de l'intelligence et, par conséquent, de l'âme universelle. Cela ne l'empêche pas de le considérer isolément comme un être à part, et nous nous hâtons d'ajouter que l'on trouve dans cette partie de sa philosophie des observations profondes, délicates, mais mêlées, comme toujours, de paradoxes et d'erreurs. Ce qui constitue à ses yeux le caractère distinctif de l'être humain, c'est (il l'appelle par son nom) la conscience. Les animaux, doués seulement d'une âme sensitive, ne connaissent pas, si parfaits qu'ils soient, d'autre règle que celle d'un aveugle instinct; en un mot, ils ne savent pas ce qu'ils sont; tandis que l'homme se connaît lui-même et a conscience de la connaissance qu'il a des autres êtres. *Ipse autem se ipsum agnoscit ac reliqua se agnoscere intelligit* (*de Natura*, c. I). La conscience le conduit à la distinction de l'âme et du corps, qu'il démontre aussi bien qu'on pourrait le faire aujourd'hui par l'unité, l'identité de l'être pensant et le fait du libre arbitre. Il n'y a qu'un être intelligent, ayant conscience de lui-même, c'est-à-dire un être identique, qui puisse trouver en soi la règle de ses actions (*Theonoston*, lib. II, § 19, et lib. III). Enfin, après avoir établi que l'âme est distincte du corps, Cardan entreprend d'en démontrer l'immortalité. C'est ici surtout qu'il fait preuve d'une solide et profonde érudition. Il rapporte avec beaucoup d'exactitude, avec beaucoup d'ordre et de précision, tous les arguments allégués par les philosophes pour ou contre le dogme de la vie future (*Theonoston*, lib. V). Quant à lui, sur des preuves qui n'offrent pas un grand caractère d'originalité, il admet ce dogme; mais, en même temps, il le déclare tout à fait inutile, et même dangereux dans la pratique. Le sceptique, le matérialiste avoué, est obligé, selon lui, de se montrer d'autant plus irréprochable dans sa conduite, qu'il attire tous les regards et qu'il éveille tous les soupçons. D'ailleurs n'avons-nous pas, pour remplacer la crainte d'une autre vie, les mouvements naturels de la conscience, la crainte de la justice des hommes, le sentiment de l'honneur, le respect de nous-mêmes et de nos amis, enfin la force de l'habitude et de l'éducation? En revanche, le mal dont Cardan accuse

le dogme de l'immortalité lui paraît incontestable; car s'il n'existait pas dans l'esprit des hommes, on n'aurait pas à déplorer les guerres de religion, les plus cruelles entre toutes les guerres, et le plus grand des fléaux (*de Immortalitate animarum*, c. 11).

Il est évident que l'immortalité, pour Cardan, ne saurait être autre chose que la continuité, que l'éternité du principe unique de toute vie et de toute intelligence. Il nous apprend lui-même, dans le *de Vita propria* (c. 44), le dernier ouvrage sorti de sa plume, qu'il croyait à l'égalité non-seulement de tous les hommes, mais de tous les êtres vivants. Mais il distingue dans ce principe plusieurs fonctions ou plusieurs attributs, qui suffisent à l'explication de tous les phénomènes de la vie humaine et de l'univers en général : 1° l'intelligence proprement dite; 2° l'imagination; 3° les opérations des sens; 4° les fonctions vitales; 5° le mouvement. L'intelligence est le privilége exclusif de l'homme. L'imagination et les sens appartiennent à la fois à l'homme et aux animaux; le principe vital est dans tous les êtres organisés, dans les plantes comme dans les animaux. Enfin le mouvement existe indistinctement dans tous les corps (*Theonoston*, lib. IV, t. Ier; p. 439).

Cardan s'est occupé aussi de la dialectique; et quoique l'ouvrage qu'il a publié sur ce sujet (t. Ier, p. 229 de l'édition de Lyon) ne soit pas autre chose, au fond, qu'un résumé de la *Logique* d'Aristote, on y trouve cependant des détails intéressants et des réflexions judicieuses sur la méthode à observer dans les différentes sciences.

Nous n'en dirons pas autant de l'écrit qui a pour titre *de Socratis studio*, véritable pamphlet composé de toutes les calomnies répandues contre Socrate par Aristophane et Athénée. Croirait-on que les plus grands griefs reprochés par Cardan au philosophe athénien soient précisément son désintéressement, sa prédilection pour la morale, son aversion pour les disputes stériles de l'époque, enfin sa mansuétude et sa patience au sein de sa propre famille? Il prétend que cette dernière vertu est un encouragement funeste pour les femmes qui manquent de soumission envers leurs maris. Il ne traite pas mieux les disciples de Socrate : Platon est un vil flatteur des tyrans, Xénophon un soldat ignorant, cupide et traître à sa patrie; Aristippe n'a fait que développer en pratique et en théorie les véritables conséquences de l'enseignement de son maître.

Il serait beaucoup trop long d'énumérer ici tous les écrits de Cardan, dont la plupart sont étrangers à l'objet de ce Recueil. Nous nous contenterons de citer le *Theonoston*, le livre *de Consolatione*, les traités *de Natura, de Immortalitate animarum, de Uno, de Summo bono, de Sapientia*, et le livre *de Vita propria*, comme la source où nous avons puisé les éléments de la doctrine philosophique de Cardan. Sa théorie de la nature se trouve exposée principalement dans les deux ouvrages *de Subtilitate* et *de Rerum varietate*. Les œuvres complètes de Cardan ont été réunies par Charles Spon en 10 vol. in-f°, Lyon 1663, et Cardan lui-même, sous le titre *de Libris propriis*, nous en a laissé une notice étendue, imprimée dans le premier volume de l'édition que nous venons de citer, et que nous avons sous les yeux en rédigeant la présente analyse.

CARDINALES (Vertus cardinales). On appelle ainsi les aspects les plus généraux et les plus importants de la moralité humaine, essentiellement une de sa nature; les vertus qui contiennent en elles et sur lesquelles s'appuient toutes les autres. Elles sont au nombre de quatre : la force, la prudence, la tempérance et la justice. Tout le monde comprendra sans peine ce qu'il faut entendre par la tempérance et par la justice; laquelle n'est vraiment efficace que par la bonté (*Justitia cum liberalitate conjuncta*). Mais comment la force et la prudence sont-elles comptées au nombre des vertus? C'est que par la force il faut entendre ici avec Cicéron (*de Offic.*, lib. I, c. 20) cette grandeur d'âme, cette énergie morale qui consiste à se mettre au-dessus de tous les avantages et de toutes les misères de ce monde, et à ne reculer devant aucun sacrifice pour faire le bien. La prudence doit être entendue dans le sens de son étymologie antique; elle est la connaissance de la vérité dans son caractère le plus élevé, et suppose que l'intelligence y a été préparée par la méditation et par la science.

Cette division de la vertu est très-ancienne, aussi ancienne, on peut le dire, que la morale; car on la trouve déjà dans l'enseignement de Socrate, tel qu'il nous a été conservé par Xénophon, mais avec une légère différence : c'est que le respect de la Divinité (εὐσέβεια) y tient la place de la prudence ou de la science, qui, réunie à la vertu, doit constituer la sagesse. Platon a conservé la même doctrine en lui donnant seulement un caractère plus systématique et en la rattachant intimement à ce qu'on peut appeler sa psychologie. En effet, après avoir distingué dans l'âme trois éléments, le principe de la pensée, le principe de l'action et celui de la sensibilité, ou ce qu'on appelle vulgairement l'esprit, le cœur et les sens, il admet pour chacun de ces éléments une vertu particulière, destinée à le développer ou à le contenir : pour les sens, la modération ou la tempérance; pour le cœur, la force et le courage; pour l'esprit, la science dans ce qu'elle a de plus élevé, c'est-à-dire la science du bien. Enfin, du mélange et de l'accord de ces trois premières vertus, il en naît une quatrième qui est la justice. Mais la justice, pour Platon, n'est pas simplement cette qualité négative qui consiste à respecter les droits d'autrui et à rendre à chacun ce qui lui est dû; elle est l'ordre même dans la plus noble acception du mot; elle est le développement harmonieux de toutes les facultés de l'individu et de toutes les forces de la société; elle est la vie humaine dans sa perfection (Platon, *Républ.*, liv. IV). Après Platon, l'école stoïcienne a donné à ce même point de vue une consécration nouvelle, mais en le détachant du système psychologique et métaphysique sur lequel il s'appuyait d'abord, pour en faire un principe indépendant, appartenant exclusivement à la morale. Des stoïciens il a été transmis à Cicéron, qui le développe avec beaucoup d'élégance dans son traité *des Devoirs*, d'où il a passé dans la plupart des traités de la morale chrétienne, avec les termes mêmes de la langue latine, termes qui ont aujourd'hui perdu leur signification primitive. Mais le christianisme, trouvant incomplète cette base de la morale, et forcé de la trouver telle par la nature de ses dogmes, y a ajouté ce qu'il appelle les vertus théologales. Les philosophes modernes, au lieu de s'occuper de la division des vertus, travail assez stérile en lui-même, ont mieux aimé rechercher d'abord quel est le principe suprême

de la moralité humaine, la loi absolue de nos actions, ensuite quels sont les devoirs particuliers qui en découlent, quelle est notre tâche dans chacune des positions de la vie.

Il existe sur le sujet qui vient de nous occuper, deux traités spéciaux : l'un de Clodius, qui a pour titre *de Virtutibus quas cardinales appellant* (in-4°, Leipzig, 1815); l'autre, beaucoup plus ancien, est l'ouvrage de Gémiste Pléthon, *de Quatuor virtutibus cardinalibus*, publié en grec avec une traduction latine par Ad. Occone (in-8°, Bâle, 1552).

CARNÉADE DE CYRÈNE, né vers la troisième année de la CXLI° olympiade, est l'esprit le plus ingénieux et le plus brillant qui ait honoré la décadence de l'école académique. Moins original, moins profond, moins sérieux même qu'Arcésilas, qui est le véritable père de la philosophie de la vraisemblance, Carnéade a été surtout un rhéteur plein de ressources et d'esprit, un dialecticien d'une subtilité et d'une souplesse merveilleuses, un adversaire habile et acharné de l'école stoïcienne. Il se peignait fort bien lui-même et donnait une fort juste idée de son rôle philosophique, en disant : « Si Chrysippe n'eût point existé, il n'y aurait pas eu de Carnéade. »

Elève d'Hégésinus, qui lui transmit l'enseignement traditionnel de l'école, initié par Diogène de Babylone à la dialectique stoïcienne, Carnéade reprit avec un éclat nouveau la lutte engagée par Arcésilas, et il fut pour Chrysippe ce que le chef de la nouvelle Académie avait été pour Zénon.

Les historiens anciens de la philosophie nous représentent Carnéade comme un raisonneur vraiment merveilleux et doué de ressources extraordinaires. Capable de tout oser et de réussir en tout, il savait tout rendre vraisemblable, même l'absurde, et tout obscurcir, même l'évidence. Un jour devant l'élite de Rome, qui, pour l'entendre, désertait ses fêtes (Lactance, *Inst. div.*, liv. v, c. 15. — Plut., *in Cat. maj.*), il peignit la justice avec une éloquence divine. Le lendemain, il démontra que la justice est un mot vide de sens, et se fit applaudir du même auditoire (Cicéron, *de l'Orateur*, liv. III, c. 18).

Quelle doctrine eût subi impunément les attaques d'un tel adversaire? Le stoïcisme, déjà ébranlé, faillit y périr. La physiologie de Zénon et de Chrysippe, leur dieu-monde, animal éternel dont la providence universelle n'est qu'une universelle fatalité, leur théorie de l'indifférence du plaisir, toute leur métaphysique, toute leur morale, Carnéade n'épargnait rien. Mais la lutte s'engagea principalement sur les questions logiques, et, entre autres, sur la question de la célèbre φαντασία καταληπτική (Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 212 sqq., édit. de Genève), type et mesure de la vérité dans toute l'école stoïcienne. A l'aide de sorites ingénieux (le sorite était l'argument favori de Carnéade), il s'attacha à prouver qu'entre une perception vraie et une perception fausse il n'y a pas de limite saisissable, l'intervalle étant rempli par une infinité de perceptions dont la différence est infiniment petite (Cicéron, *Quest. acad.*, liv. II, c. 16. — Sextus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. 167 sqq.). Il alla jusqu'à combattre l'axiome des mathématiques : deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles (Jalenus, *de Optimo dicendi genere*, p. 558 dans Sextus, édit. latine). Or, dégagez cet axiome du caractère mathémati-

que qui en voile la généralité, vous avez le principe de contradiction qui, sous une forme logique, n'exprime rien moins que la foi de la raison en elle-même. Le nier, c'est nier la raison, et atteindre la dernière limite et la suprême extravagance du scepticisme.

Carnéade n'hésita pas, seulement il fit une réserve pour la pratique. Déjà la théorie du *vraisemblable* lui montrait la route de l'inconséquence; il y suivit Arcésilas. Toutefois, disciple toujours original, il fit d'une théorie indécise un système régulier, et porta dans l'analyse de la probabilité, de ses degrés, des signes qui la révèlent, la pénétration et l'ingénieuse subtilité de son esprit (Sextus, *Adv. Mathem.*, 169, B.; *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. 33.—Cicéron, *Quest. acad.*, lib. II, c. 22 et suiv.). Mais à quoi sert tout l'esprit du monde, séparé du vrai? La première condition d'une solide théorie de la probabilité, c'est une théorie de la certitude. Car qu'est-ce que la probabilité, sinon une mesure? Et comment mesurer sans une unité?

On n'échappe pas à la logique par l'inconséquence. Arcésilas et Carnéade avaient nié la certitude spéculative; il fallut, bon gré, mal gré, aller jusqu'au scepticisme absolu et universel.

On peut dire que l'école académique périt avec Carnéade. Elle jeta quelque éclat encore, il est vrai, sous Antiochus et Philon; mais ces esprits timides ne sont pas les véritables disciples de Carnéade et d'Arcésilas : l'héritier de la nouvelle Académie, c'est l'école pyrrhonienne renaissante; le continuateur de Carnéade, c'est Ænésidème.

Sur Carnéade, *voyez* l'article de Bayle dans le *Dictionnaire critique*. — Huet, *de la Faiblesse de l'esprit humain*. — Foucher, *Histoire des académiciens*, et les autres ouvrages indiqués à l'article ACADÉMIE.

Em. S.

CARPENTIER ou **CHARPENTIER** (Jacques), né à Clermont en Beauvoisis en 1524. Il étudia la philosophie à Paris, et la professa d'abord au collége de Bourgogne. Nommé plus tard procureur de la nation de Picardie, il parvint aux fonctions de recteur de l'Académie de Paris pour la philosophie, et remplit cette place durant seize ans, jusqu'à sa mort, arrivée en 1574. Docteur en médecine, ce fut sans doute à la protection du cardinal de Guise qu'il dut d'être le médecin du roi Charles IX. Mathématicien distingué, il soutint une lutte très-vive contre Ramus, pour une chaire de mathématiques, laissée vacante par la retraite du titulaire qui la lui résignait. La contestation fut portée jusqu'au parlement. Le conseil même du roi dut intervenir, et, après de longs débats, en 1568, la chaire fut maintenue à Charpentier.

Le nom de Charpentier est surtout célèbre par la mort de son infortuné rival. D. Ahon, dans le livre III de son *Histoire*, à l'année 1572, n'hésite pas à charger la mémoire de Charpentier du meurtre de Ramus. Suivant lui, et il ne faut pas oublier que c'est le témoignage d'un contemporain, c'est Charpentier qui excita l'émeute des écoliers, assassins du hardi novateur; le témoignage du grave historien n'a pu être formellement démenti, et, dans les œuvres de Charpentier lui-même, certains passages, que nous citerons plus bas, semblent prouver qu'il avait prévu cette catastrophe, et qu'il en fut certainement peu affecté.

Charpentier n'a point, en philosophie, de doctrine originale; il ne

tient une place dans l'histoire de la science que par son ardent attachement au système d'Aristote; et il faut le classer parmi les plus purs péripatéticiens. Il se porta contre Ramus le constant adversaire de toute innovation; et il crut devoir, pour l'intérêt même de la jeunesse qui lui était confiée, maintenir dans toute leur sévérité les études et la discipline telles que le passé les avait faites et les lui avait transmises. Tous ses ouvrages, toute sa polémique n'eurent que ce seul but. Il se contenta de porter dans l'exposition des doctrines plus d'ordre, plus de clarté que la scolastique n'en avait mis; et à cet égard, il rendit de très-réels services; mais, quant au fond même, quant aux principes, il s'y montra fidèle jusqu'à la passion et à l'entêtement. Il est vrai que les réformes proposées par Ramus n'étaient guère acceptables; mais à ces tentatives un peu hasardeuses, on pouvait en substituer de plus prudentes, et Charpentier n'y parut pas même songer. Ses livres de logique, assez nombreux, ne sont qu'une reproduction fidèle et très-régulière des opinions d'Aristote : il ne va point au delà; ses livres de physique le répètent également, et c'est toujours aux observations du philosophe grec qu'il a recours; ce n'est pas aux siennes propres, qui pouvaient certainement lui en apprendre bien davantage sur les questions de physiologie qui paraissent l'avoir occupé.

Parmi ses ouvrages on en peut distinguer deux : *Descriptio universæ naturæ*, en quatre livres, où il traite successivement des principes comme des choses, des cinq corps simples, des mixtes imparfaits ou météores, et enfin de l'âme. Ce n'est qu'un extrait fort clair du système d'Aristote sur ces grands objets, et il le tire, avec une sagacité qui pouvait être mieux employée, de *la Physique*, du traité *du Ciel*, de *la Météorologie* et du traité *de l'Ame*. Le second ouvrage de Charpentier qu'on peut citer, est plus important que celui-ci : c'est sa traduction, avec commentaires, du petit traité d'Alcinoüs sur le système de Platon. C'est pour lui une occasion de comparer Aristote et Platon sur toutes les parties de la philosophie; et il établit cette comparaison avec une érudition étendue et très-solide qui peut encore éclairer les études de notre temps. Sa préface surtout est remarquable, et elle sera toujours lue avec grand profit par ceux qui voudront traiter cet inépuisable sujet. A la suite de chacun des chapitres d'Alcinoüs, des remarques parfaitement classées, et rédigées avec un ordre fort rare à cette époque de science un peu confuse, expliquent toutes les difficultés du texte, et servent à éclaircir son résumé, qui est lui-même concis et substantiel. Charpentier y déploie des connaissances très-profondes et très-exactes. L'histoire de la philosophie comptait certainement alors fort peu de savants qui la connussent aussi bien; et Ramus, sur ce point, était loin de valoir son adversaire. De plus, Charpentier, tout péripatéticien qu'il est, sait rester parfaitement juste envers Platon, et il n'hésite pas, sur quelques-uns des points les plus graves, à lui donner tout avantage sur Aristote, notamment en ce qui concerne l'immortalité de l'âme. Ce livre, quoique très-bien composé, est entremêlé de digressions au nombre de douze, dans lesquelles Charpentier, à propos, il est vrai, des questions traitées par Alcinoüs, revient à ses querelles personnelles, et expose aussi ses propres opinions sur quelques-uns des plus grands problèmes de la science, les idées et les universaux, l'immortalité de l'âme, le destin, le libre ar-

bitre, etc. Il défend, dans l'une entre autres, le dieu d'Aristote contre la théodicée de Platon, et il s'appuie même sur les dogmes chrétiens pour soutenir la doctrine péripatéticienne.

La première de ces digressions est consacrée à sa méthode, question fort controversée entre Ramus et lui; et, à cette occasion, il reprend toute la lutte antérieure et en raconte les phases. Il remonte jusqu'au fameux arrêt royal du 10 mars 1543, époque à laquelle il n'avait lui-même que dix-neuf ans; il cite un arrêt tout entier avec la sentence du parlement, et les sentences non moins graves que tous les savants français et étrangers avaient portées contre les audaces de Ramus. Après cette interruption, qui n'a pas moins de 132 pages, l'auteur reprend son commentaire précisément au point où il l'a laissé; et de la note 4, où il avait quitté Alcinoüs pour Ramus, il passe à la note 5, où il continue et achève sa pensée. Les autres digressions sont conçues sur un plan tout pareil; et de même que la première est dédiée au cardinal de Lorraine, les autres le sont à quelques-uns des personnages dont Charpentier avait obtenu la protection ou l'amitié. Ce sont, en quelque sorte, des repos et des distractions que l'auteur donne à sa propre pensée et à ses lecteurs; et, chose assez singulière, cette étrange façon de composer un livre n'ôte rien à la clarté et à l'unité de celui-là. Le ton de la polémique contre Ramus est celui d'une ironie qui ne se lasse point un seul instant. Ramus y est rarement désigné par son nom personnel. Il y est appelé Logodædalus, et le plus souvent Rhessalus, du nom d'un médecin contre lequel Galien avait autrefois dirigé des sarcasmes non moins amers. Le commentaire sur Alcinoüs est suivi d'une lettre où l'auteur répond aux attaques de Ramus, qu'un premier pamphlet avait fait sortir d'un silence gardé depuis près de vingt ans. Charpentier, en se défendant, affirme qu'il n'a pas été le premier agresseur, qu'il a même jadis rendu des services à celui qui le provoque. Et dans une seconde lettre, datée de janvier 1571, il avertit Ramus de prendre garde à l'issue que ses invectives pourraient bien avoir un jour. *Nulla animi attentione consideras quis tuarum contentionum exitus esse possit.* Est-ce un sinistre présage? et ces paroles que l'aigreur de la polémique a peut-être seule inspirées, indiquent-elles déjà la déplorable vengeance sous laquelle Ramus succombait dix-huit mois plus tard? Qui pourrait le dire? En terminant l'édition de son *Alcinoüs*, qui est de 1573, Charpentier lui-même parle de la mort de son ancien adversaire, et il n'a pas un mot pour le plaindre. Il rejette sur les désordres du temps le retard apporté dans ses travaux; mais il s'applaudit de cette nouvelle lumière, qui, au mois d'août *dernier*, s'est levée sur la religion chrétienne, de même qu'il félicite le roi et les Guise dans sa dédicace : « Puis est venue s'y joindre la mort inopinée de Ramus et de Lambin. Ils sont morts tous deux comme je mettais la dernière main à mon ouvrage, dont la plus grande partie était dirigée contre eux, non sans quelque aigreur venue de la discussion. Je me suis pris à craindre de sembler combattre contre des ombres ou me réjouir insolemment de leur mort, qui m'a ôté, je l'avoue, les plus vifs aiguillons à la culture assidue des lettres. » Bien qu'il avoue qu'il a été sur le point de supprimer cette seconde édition, ce n'est pas là le langage d'un homme qui comprend ou qui prévoit l'affreuse responsabilité qui va peser sur lui. A côté de ce souvenir si peu généreux donné

à son adversaire, il souffrait qu'un de ses collègues, Duchesne, insultât la mémoire de Ramus dans une de ces pièces de vers que l'usage du temps exigeait en tête des ouvrages les plus sérieux. Duchesne se moque de la tombe que Rhessalus a trouvée dans la Seine, toute digne qu'elle était de lui; et Charpentier place cette atroce épigramme au frontispice de son *Alcinous*. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas oublier que cet *Alcinoüs* est dédié au cardinal de Lorraine, qui, protecteur de Charpentier, l'avait été jadis aussi de l'infortuné Ramus. Charpentier mourait lui-même, l'année suivante, de phthisie, et à peine âgé de cinquante ans.

On peut distinguer encore parmi ses ouvrages ses *Animadversiones in libros tres dialecticarum institutionum Petri Rami* : c'est le plus important de ses travaux logiques; il est de 1555. Charpentier occupait déjà des fonctions assez élevées dans l'Académie de Paris; il se plaint des provocations de Ramus, et ce n'est qu'à grand'peine qu'il se décide à lui répondre. Il le fait d'ailleurs avec une sorte de modération, et, reprenant une à une ses assertions principales, il lui en démontre la fausseté avec une érudition et une science certainement très-supérieures. Avant ce combat public, les deux adversaires avaient discuté ces règles d'abord devant l'Académie, puis devant le cardinal de Lorraine, qui s'était porté modérateur entre eux. Ce qui indigne surtout Charpentier, c'est que Ramus veut enseigner la logique aux jeunes gens en moins de deux mois. Qu'aurait-il dit s'il avait su que, plus tard, des écrivains de Port-Royal en prétendraient réduire l'étude à quatre ou cinq jours.

Quels qu'aient été les torts de Charpentier, on peut dire qu'il apportait dans ses discussions des qualités rares, un savoir étendu et précis, une méthode excellente, une parfaite justesse d'esprit à défaut de génie, et qu'il employait déjà les procédés d'une critique saine et forte, qui depuis a été rarement surpassée. C'étaient là des titres suffisants à l'attention de l'histoire, et l'on doit s'étonner que l'exact Brucker l'ait passé sous silence dans son grand ouvrage. Il y a fait figurer bien des noms qui ne valent pas celui-là.

Voici la liste des ouvrages les plus remarquables de Charpentier par ordre de dates : *Descriptio universæ artis disserendi ex Aristot. Organo collecta et in tres libros distincta*, in-4°, Paris, 1654; — *Animadversiones in libros tres dialecticarum institutionum Petri Rami*, in-4°, ib., 1555; —*De elementis et de meteoris*, traduit de l'italien, in-4°, ib., 1558; —*Disputatio de animo, methodo peripatetica utrum Aristot. mortalis sit an immortalis*, traduit aussi de l'italien, in-4°, ib., 1558;—*Descriptionis logicæ liber primus*, in-4°, ib., 1560; — *Descriptio universæ naturæ ex Aristotele*, in-4°, ib., 1560; — *Artis analyticæ sive judicandi descriptio ex Aristot. Analyt. poster.*, in-4°, ib., 1561; — *Compendium in communem artem disserendi*, in-4°, ib., 1561; —*Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio quæ hoc commentario in Alcinoi institutionem ad ejusdem Platonis doctrinam explicatur*, in-4°, ib., 1573. Cette édition contient plusieurs lettres et pamphlets contre Ramus, de 1564, 1566, 1569 et 1571. — On attribue aussi à Charpentier la publication de l'ouvrage apocryphe d'Aristote de la rhétorique égyptienne : *Libri XIV qui Aristotelis esse dicuntur de secretiore parte divinæ sapientiæ secundum Ægyptios ex arabico sermone*, in-4°, Paris, 1571.

B. S.-H.

CARPOCRATE, originaire d'Alexandrie et chrétien de naissance, est le fondateur d'une secte philosophique et religieuse qui jeta un certain éclat dans le second siècle de notre ère. Il paraît avoir eu le projet de concilier le christianisme, non-seulement avec la philosophie orientale, mais aussi avec les principaux systèmes de la philosophie grecque, et, en particulier, avec le platonisme, auquel il emprunta la théorie de la préexistence des âmes et de la réminiscence. Comme la plupart des gnostiques, il attribuait la création du monde à des génies inférieurs et malfaisants, au-dessus desquels il reconnaissait, comme principe suprême, l'unité que l'esprit peut atteindre par un mode supérieur de connaissance. Epiphane, fils de Carpocrate, compléta la doctrine métaphysique de son père par un système de morale dont le point de départ était la communauté de toutes choses : ce qui l'amenait à considérer les lois humaines comme des infractions à la loi divine, puisqu'elles ne permettent pas que le sol, les biens de la terre et les femmes soient communs entre les hommes. Ces détestables maximes firent imputer aux disciples de Carpocrate de honteux excès. Cependant saint Irénée déclare douter qu'il se fît parmi eux « des choses irréligieuses, immorales, défendues. » Voyez pour plus de détails l'art. GNOSTICISME, et l'*Histoire du Gnosticisme*, par M. Matter, 2 vol. in-8°, Paris, 1828, t. II. X.

CARTÉSIANISME. Nous donnons le nom de cartésianisme au mouvement philosophique qui s'est accompli pendant le XVIIe siècle sous l'influence de Descartes. Nulle révolution philosophique, soit dans les temps anciens, soit dans les temps modernes, n'a été plus grande et plus féconde; nulle n'a donné une plus sûre impulsion à toutes les branches des connaissances humaines; nulle n'a suscité plus de systèmes et entraîné plus de grandes intelligences. Mais est-il juste de donner exclusivement le nom de Descartes à cette révolution de laquelle est sortie la philosophie moderne tout entière? Descartes en est-il bien le chef et le principal promoteur? N'est-elle pas en grande partie l'ouvrage des philosophes du XVe et du XVIe siècle? et Bacon ne peut-il pas aussi en revendiquer la gloire? Il est vrai que dans le cours du XVe et du XVIe siècle la philosophie avait vu se succéder d'audacieux réformateurs qui sont les précurseurs de Descartes. Tous par des voies diverses, les uns par le péripatétisme, les autres par le platonisme et le mysticisme; les uns avec une tendance empirique, les autres avec une tendance idéaliste, avec plus ou moins de talent et d'audace, ont préparé la ruine de la philosophie scolastique et l'émancipation de la raison. Pomponat, Vanini suivent encore en apparence l'autorité d'Aristote, mais ils l'interprètent à leur manière; François Patrizzi et Ramus s'attachent, au contraire, à Platon, et font la guerre à Aristote; Telesio, Giordano Bruno et Campanella rejettent également l'autorité de l'un et de l'autre, et entreprennent de fonder des systèmes sur la seule autorité de la raison. Enfin les grands mystiques de la même époque, tels que Paracelse, Robert Fludd, J.-B. Van Helmont, entraînent aussi l'esprit humain dans des voies nouvelles. La plupart de ces novateurs ardents ont même été martyrs de leurs généreux efforts pour conquérir l'indépendance de la pensée philosophique. Rien de plus vrai que ce portrait du philosophe de la renaissance tracé par Pomponat : « La soif de la vérité le consume, il

est honni de tous comme un insensé, les inquisiteurs le persécutent, il sert de spectacle au peuple.» Tel a été, en effet, le sort des malheureux précurseurs de Descartes. La soif de la vérité les consume, et pour l'éteindre, leur esprit fougueux se précipite dans toutes les directions sans règle ni méthode. Leur vie est errante et agitée, les inquisiteurs les persécutent, l'exil, la prison, les tortures, le bûcher, voilà leur lot et leur partage. Ainsi ont vécu, ainsi sont morts Ramus, Giordano Bruno, Vanini, Campanella. Sans nul doute, tous ces intrépides martyrs des droits de la raison avaient déjà beaucoup fait pour l'émanciper et préparer les voies à une philosophie nouvelle, et cependant beaucoup restait encore à faire. Ils avaient, il est vrai, courageusement protesté contre le joug de la philosophie scolastique; mais tous n'avaient pas osé ouvertement protester au nom de la raison, la plupart avaient invoqué seulement une autorité contre une autre autorité, Platon contre Aristote, ou bien le véritable Aristote contre l'Aristote défiguré des écoles. Ceux-là mêmes qui avaient protesté contre le principe de l'autorité, au nom de la raison, n'avaient pas élevé leurs protestations à la hauteur d'une méthode. Mais il importe surtout de remarquer qu'aucun d'entre eux n'avait encore produit un système qui renfermât une part de vérité assez grande et dont les parties fussent assez fortement liées entre elles pour aspirer à remplacer la philosophie scolastique et à dominer sur les intelligences. Toutes ces diverses tentatives de réforme philosophique plus ou moins incomplètes, plus ou moins malheureuses, viennent aboutir à Descartes, qui achève et fait triompher la révolution philosophique commencée avec tant d'ardeur et d'héroïsme par les philosophes du XVe et du XVIe siècle.

Nous ne nions pas que l'auteur de l'*Instauratio magna* ait rendu des services à l'esprit humain et à la philosophie moderne; mais nous ne pouvons pas le considérer, avec quelques philosophes écossais et quelques philosophes encyclopédistes du XVIIIe siècle, comme le promoteur principal de la rénovation de la philosophie et des sciences au XVIIe. Si Bacon a eu, dans le XVIIIe siècle, des admirateurs qui ont fait sa part beaucoup trop grande, il a, de nos jours, des détracteurs qui la font beaucoup trop petite. Nous ne donnons point dans l'excès de ces détracteurs aveugles et passionnés. Bacon est un grand esprit, ses ouvrages contiennent des vues fécondes et vraiment prophétiques sur l'avenir de la science, sur la méthode et le perfectionnement des sciences d'observation; mais Bacon n'est pas un métaphysicien, il ne pose ni ne recherche le principe de la certitude, et, en dehors de la métaphysique, son nom ne se rattache à aucune de ces grandes découvertes par lesquelles Descartes a renouvelé les sciences et préparé tous leurs développements ultérieurs.

D'ailleurs, en fait, la question est tranchée par le peu d'influence qu'a exercé Bacon sur le XVe siècle. A peine est-il connu, à peine est-il cité par ses contemporains et par les savants et philosophes illustres qui parurent après lui. Mais si le XVIIe siècle connaît à peine Bacon, partout il porte l'empreinte profonde de la philosophie de Descartes. Voilà pourquoi nous avons donné le nom de cartésianisme au mouvement philosophique qui s'est accompli pendant cette grande période de l'histoire de la philosophie moderne.

Le principe de toute certitude, placé dans l'évidence, c'est-à-dire dans la raison, juge souverain du vrai et du faux; le point de départ de la philosophie cherché dans l'observation du *moi* par lui-même; la distinction de l'âme et du corps; celle des idées innées ou naturelles et des idées acquises; l'existence de Dieu démontrée par la notion même de l'infini; la substance corporelle ramenée à l'étendue, et la substance intellectuelle à la pensée; la conservation du monde assimilée à une création continuée; et, par suite, une forte tendance à concentrer toute activité dans la cause première : voilà les côtés les plus considérables de la doctrine de Descartes. Ce n'est point ici le lieu de développer ces divers principes et moins encore de les apprécier; bornons-nous à indiquer la part qu'ils ont eue dans les destinées de la philosophie moderne.

De toutes les théories de Descartes, il n'en est pas qui ait exercé une influence plus générale que sa théorie sur le fondement de la certitude. A partir de Descartes, non-seulement la philosophie du XVIIe siècle, mais la philosophie moderne tout entière rejette le principe de l'autorité, qui, sous une forme ou sous une autre, avait constamment dominé dans la philosophie du moyen âge, et ne reconnaît et n'accepte comme vrai que ce qui est évident. Les plus pieux métaphysiciens du XVIIe siècle tiennent aussi fermement pour ce principe que les philosophes les plus incrédules du XVIIIe, avec cette différence, toutefois, qu'ils distinguent sévèrement entre les vérités de la foi et les vérités de la raison, entre la théologie et la philosophie. Autant est faux et pernicieux, dans l'ordre de la foi, le principe de l'évidence; autant est faux et pernicieux le principe de l'autorité transporté dans l'ordre de la science et de la philosophie : voilà ce que répètent constamment Arnauld, Malebranche, Bossuet, Fénelon. Il faut donc reconnaître que Descartes a fait triompher d'une manière définitive en philosophie le criterium de l'évidence ou l'autorité souveraine de la raison; car c'est la raison qui juge de ce qui est évident ou n'est pas évident et, en conséquence, de ce qui est vrai ou faux.

La méthode de Descartes a eu, à peu de chose près, la même fortune que sa théorie de la certitude. Descartes prend pour point de départ la pensée. Il la distingue rigoureusement de tout ce qui n'est pas elle, du corps et des organes. Il pose d'abord comme fait primitif, environné d'une évidence irrésistible, l'existence de la pensée, et c'est de l'existence de la pensée et de l'étude du *moi* qu'il tire ensuite l'existence de Dieu et du monde. On peut dire qu'ici encore l'influence de Descartes a été générale et décisive. En effet, si vous exceptez Spinoza tout entier absorbé par une autre tendance et quelques philosophes allemands de notre siècle, tous les philosophes modernes partent du *moi* et de la pensée, tous s'accordent à considérer le *moi*, non pas comme le terme, mais comme le point de départ nécessaire de la philosophie.

Non-seulement Descartes a posé dans l'étude du *moi* le point de départ de la philosophie, mais il a déterminé et appliqué la vraie méthode à suivre dans l'étude du *moi*. Il en a donné à la fois le précepte et l'exemple. Quel est ce précepte? Il ne faut pas étudier le *moi* avec les yeux du corps, avec les sens, avec l'imagination qui emprunte toutes ses données aux objets extérieurs; c'est avec l'âme qu'il faut étudier l'âme, avec la pensée qu'il faut étudier la pensée. La conscience et la réflexion peu-

vent seules nous informer de ce qui appartient au *moi*. Tous les phénomènes que les sens nous révèlent se passent dans la matière étendue et sont étrangers à l'esprit. Voilà la vraie méthode psychologique que Descartes a nettement déterminée et appliquée avec profondeur dans les *Méditations*, qu'il a défendue victorieusement contre toutes les objections de Hobbes et de Gassendi. Grâce à lui, cette méthode, qui est la seule vraie méthode psychologique, a généralement triomphé dans la philosophie moderne. C'est par là que Locke, en particulier, se rattache au cartésianisme. Les historiens de la philosophie, qui ont placé Locke en dehors du mouvement cartésien, se sont, en général, trop préoccupés de la polémique contre les idées innées, et n'ont pas assez remarqué que Locke applique à l'entendement humain cette même méthode dont Descartes a donné le précepte et l'exemple.

Par un autre côté de sa philosophie, la *Théorie des idées innées*, Descartes a frayé la voie à ses successeurs sur d'importantes vérités. La doctrine de Malebranche sur la raison est sans nul doute supérieure à la doctrine cartésienne, qui se bornait à reconnaître l'existence des idées innées, et qui n'en déterminait ni les caractèrés, ni l'origine, ni la nature. Cependant Descartes a démontré que nous ne pouvons avoir l'idée de l'imparfait et du fini sans avoir en même temps l'idée du souverainement parfait et de l'infini. Contre Hobbes et Gassendi, il a établi que cette idée de l'infini est irréductible à l'idée de l'indéfini et à toute autre idée dérivée de l'expérience et de la généralisation. Il s'ensuit que l'existence de l'Etre infini ou de Dieu est implicitement contenue dans l'idée que nous en avons, et il a fondé sur cette idée la vraie preuve de l'existence de Dieu, et par là il a préparé la théorie de Malebranche.

Il y a une raison universelle qui éclaire tous les hommes; cette raison est en nous, mais elle n'est pas nous; elle ne vient pas de nous, elle est la sagesse, le Verbe de Dieu même, avec qui nous sommes constamment unis par l'idée de l'infini, et en qui nous voyons toutes les vérités éternelles et absolues; voilà l'essence de tous les admirables développements renfermés dans les ouvrages de l'auteur de la *Recherche de la vérité sur la nature de la raison*.

Or le germe de toute cette théorie n'est-il pas contenu dans ce que Descartes a établi d'une manière si solide relativement à l'idée de l'infini? La théorie de Malebranche a été suivie à son tour par Bossuet et Fénelon. Elle tient une grande place dans toute la métaphysique de l'époque. Plus tard, elle a été mal comprise et repoussée; mais la philosophie de nos jours l'a de nouveau adoptée, et constamment s'en inspire. C'est donc à Descartes, et après lui à Malebranche, que nous devons rapporter le principe de cette théorie, qui a exercé une si grande influence sur la philosophie du XVIIe siècle, et qui semble appelée à en exercer une non moins grande sur la philosophie du XIXe.

La théorie de Descartes sur la substance et sur la conservation de l'univers a produit des résultats moins heureux : car elle a conduit une partie de son école à nier l'efficacité des causes secondes et la personnalité humaine. Descartes ne nie pas positivement la réalité des causes secondes, il ne nie pas la liberté et la personnalité, il accorde à l'âme le pouvoir de diriger le mouvement; mais il y a dans les Méditations et dans les Principes quelques semences, comme parle Leibnitz, qui,

cultivées par des esprits exclusifs, doivent produire ces conséquences. Bientôt, en effet, De la Forge considéra Dieu comme la cause directe et efficiente de tous les rapports de l'âme et du corps, qui sont indépendants de notre volonté. Sylvain Régis, allant plus loin, nia que la volonté fût une cause véritable, et soutint qu'il fallait aussi rapporter directement à Dieu les actes que, par suite d'une illusion, nous avons coutume de rapporter à nous-mêmes. Geulinx admet que toutes nos idées, tous nos sentiments, sans exception, viennent de Dieu, qui les produit dans notre âme par une opération merveilleuse, au moment même où il produit certains mouvements dans nos organes. Selon Clauberg, l'homme et toutes les choses de l'univers ne sont que des actes divins : nous sommes à l'égard de Dieu, ce que sont nos pensées à l'égard de notre esprit. Malebranche prêta à ces théories extrêmes l'autorité de son génie et de sa piété, et il se plut à répéter que Dieu seul est la cause de toutes les modifications de notre âme, de toutes les idées de notre entendement, de toutes les inclinations de notre volonté, de tous les mouvements de notre corps; que tout vient de Dieu et rien des créatures. Enfin Spinoza, qui avait répudié de l'héritage de Descartes la meilleure et la plus noble part, pour n'en conserver que les erreurs, Spinoza refusa le nom de substance à ces choses incapables d'agir par elles-mêmes, qui ne peuvent continuer d'exister qu'à la condition d'être continuellement créées; et comme il ne voyait dans l'univers qu'une seule cause, il ne reconnut qu'un seul être dont toutes les autres existences sont des formes fugitives. Leibnitz même, qui avait si bien reconnu la source des erreurs de l'école cartésienne, ne sut pas s'en garantir; et, après avoir démontré l'activité essentielle de la substance, il refusa à ses monades tout pouvoir d'agir les unes sur les autres, et finit par l'hypothèse de l'harmonie préétablie.

Après avoir suivi les destinées philosophiques des principes de Descartes dans les grands systèmes qu'il a précités, et qui, plus ou moins directement, relèvent de lui, il faut apprécier l'action générale qu'il a exercée sur la société du XVII[e] siècle, sur les hommes de génie, sur les grands écrivains de cette époque dont la philosophie n'a pas été l'étude spéciale et la principale gloire. La doctrine cartésienne avait eu, dès son apparition, un immense retentissement, comme on en peut juger par les discussions qu'elle souleva d'un bout de l'Europe à l'autre. Les savants et les théologiens les plus illustres de l'Angleterre, de la France et des Pays-Bas, Hobbes, Gassendi, Arnauld, Catérus, le P. Bourdin, Henri Morus, etc., engagèrent avec Descartes même une polémique dont l'éclat rejaillit sur la nouvelle doctrine, et contribua à ses progrès. Pendant que les universités hésitaient, le cartésianisme gagnait sa cause auprès des gens du monde. Il pénétra dans le parlement et dans la magistrature, dans la congrégation de l'Oratoire et jusque dans la Sorbonne; Descartes put même se vanter de compter parmi ses disciples une reine sur le trône, Christine, et la princesse Elisabeth, célèbre par sa profondeur et l'étendue de son esprit. En 1650, année de sa mort, « il était le philosophe de tout ce qui pensait en France et en Europe. »

Mais bientôt les anciens maîtres de Descartes au collége de la Flèche, les jésuites, d'abord indécis, s'alarment de l'esprit et des progrès de sa philosophie, et s'efforcent de la détruire. Ils ne se contentent pas des

violentes critiques, des satires, des pamphlets de quelques-uns de leurs pères; ils ont recours à la persécution. Grâce à leurs intrigues, treize ans après la mort de Descartes, ses ouvrages sont condamnés à Rome par la congrégation du Saint-Office, avec la formule adoucie du *Donec corrigantur*. Ils empêchent, par un ordre du roi, de prononcer l'oraison funèbre de Descartes dans l'église Sainte-Geneviève-du-Mont, au milieu du concours d'amis et de disciples qui s'étaient réunis pour célébrer, par de magnifiques funérailles, le retour de ses restes mortels en France. Excitée par eux, la Sorbonne, en 1670, sollicita du parlement de Paris un arrêt contre la philosophie nouvelle. Pendant quelque temps, il fut vivement question de remettre en vigueur ce fameux arrêt de 1624, qui avait été aussitôt abrogé que publié, et par lequel il était défendu, à peine de vie, de soutenir aucune opinion contraire aux auteurs anciens et approuvés. Mais l'arrêt burlesque par lequel Boileau tourna en ridicule la prétention du parlement à maintenir, envers et contre tous, l'autorité d'Aristote, et un mémoire éloquent d'Arnauld, publié par M. Cousin (*Fragm. phil.*, 3ᵉ édit.), prévinrent la condamnation imminente du cartésianisme.

L'avis des plus sages et des plus modérés prévalut, et le parlement ne rendit pas l'arrêt qui lui était demandé; mais les jésuites ne se tiennent pas pour battus; ils en appellent du parlement au conseil du roi, qui, à leur requête, proscrit en France l'enseignement de la philosophie cartésienne. Conformément à cet arrêt, toutes les universités de France, et entre autres les universités de Paris, de Caen et d'Angers, proscrivent la philosophie nouvelle et défendent de l'enseigner, de vive voix ou par écrit, sous peine de perdre tous ses priviléges et ses degrés. En 1680, le P. Valois citait, devant l'assemblée du clergé de France, Descartes et ses disciples comme des sectateurs et des fauteurs de Calvin. Tous les cartésiens furent un moment alarmés; Régis fut obligé de suspendre son cours à Paris. Chacun craignait de se voir exposé à la signature d'un formulaire et d'être excommunié comme hérétique (*Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes*). La congrégation de l'Oratoire veut d'abord résister, mais bientôt elle est obligée de céder et de subir un concordat qui lui est imposé par les jésuites, en 1778, par lequel elle s'engage à enseigner : 1° que l'extension n'est pas l'essence de la matière; 2° qu'en chaque corps naturel il y a une somme substantielle réellement distinguée de la matière; 3° que la pensée n'est pas l'essence de l'âme raisonnable; 4° que le vide n'est pas impossible, etc.

Alors la philosophie de Descartes eut de courageux confesseurs, un siècle plus tôt elle aurait eu des martyrs. Parmi ces confesseurs, nommons le P. Lamy, de l'Oratoire, chassé de sa chaire de philosophie, interdit de l'enseignement et de la prédication, à cause de son opiniâtre attachement aux principes de Descartes; nommons encore le célèbre P. André, jésuite, chassé pour la même cause de collége en collége, puis enfin mis à la Bastille à la demande des chefs de son ordre. Cette persécution, qui se prolonge jusque dans les premières années du XVIIIᵉ siècle, ne réussit pas, pour nous servir d'une expression du P. André, à *décartésianiser* la France. Pendant quelque temps elle arrêta, dans les colléges et les universités, l'enseignement de la philoso-

phie nouvelle; mais, en dehors des écoles, le cartésianisme ne continua pas moins de se propager et de se développer dans le monde en toute liberté. Malgré la censure prononcée par Rome contre le cartésianisme, les plus grands théologiens du siècle, les hommes les plus éminents par leur science et leur piété, tels qu'Arnauld, Bossuet, Fénelon, ne continuèrent pas moins d'être ouvertement cartésiens, tout comme les anathèmes du concile de Sens et les condamnations des papes n'avaient pas empêché, au moyen âge, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin de commenter Aristote et de professer le péripatétisme. C'est avec l'autorité de Descartes qu'Arnauld cherche le plus souvent à combattre Malebranche. Une partie du traité *de l'Existence de Dieu* de Fénelon n'est qu'une éloquente paraphrase du discours *de la Méthode*; et quand Fénelon abandonne Descartes, c'est pour suivre Malebranche. Enfin Bossuet, dans son traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, expose et résume la plupart des principes métaphysiques et physiologiques de Descartes.

L'influence de Descartes n'embrasse pas seulement la philosophie, mais aussi la littérature de son siècle. C'est dans l'esprit et dans les principes du cartésianisme qu'il faut chercher l'explication des caractères les plus généraux de la grande littérature du siècle de Louis XIV. Descartes avait profondément séparé la philosophie de la politique et de la religion. La littérature du XVIIe siècle imite son exemple. Elle écarte soigneusement toutes les questions sociales et politiques en ce qui concerne les vérités de la foi; elle est toujours pieuse et soumise; en tout autre ordre d'idées, elle est pleine d'indépendance et de bon sens, elle a secoué tout respect superstitieux pour l'autorité des anciens; elle n'accepte rien comme vrai dont la raison ne reconnaisse l'évidence. La littérature du XVIIe siècle doit encore à la philosophie de Descartes cette tendance fortement idéaliste et spiritualiste qu'elle manifeste dans ses productions les plus diverses. C'est l'âme, et non pas le corps, qu'ont eu vue les grands écrivains de ce siècle. Nul ne s'adresse exclusivement au corps, nul ne flatte les sens et les passions, nul ne finit à cette terre la destinée de l'homme. Tous, comme Descartes et d'après Descartes, distinguent l'âme du corps, tous placent dans l'âme et dans la pensée l'essence de l'homme, tous lui affirment une destinée par delà cette vie et par delà ce monde.

Dans les premières années du XVIIIe siècle, le cartésianisme était ainsi parvenu au plus haut degré de sa splendeur et régnait en France sans contradiction. Cinq ans plus tard, tout était changé sur la scène philosophique; le cartésianisme avait disparu, et il avait fait place à une philosophie entièrement opposée. Vers le commencement de la seconde moitié du XVIIIe siècle, à peine reste-t-il, dans la philosophie et dans la science, quelques traces de cartésianisme; à peine en est-il question, si ce n'est pour le tourner en ridicule et le reléguer parmi les chimères et les vieilles erreurs du passé, à l'égal de la philosophie scolastique. Comment, en un temps aussi court, une aussi grande révolution s'est-elle accomplie?

Il faut l'attribuer sans doute à la part d'erreur que renferme le cartésianisme, part que nous signalerons à l'article DESCARTES. Mais, à côté de cette cause fondamentale, il en est d'autres accessoires dont il faut

tenir compte. Ainsi, après avoir posé en principe la souveraineté de la raison et la règle de l'évidence, le cartésianisme était parvenu à un tel degré d'autorité et de puissance, qu'il menaçait de devenir à son tour un redoutable obstacle aux développements ultérieurs de l'esprit humain. Les disciples de Descartes, comme ces péripatéticiens qu'ils avaient combattus, s'étaient mis à jurer sur la parole du maître. Il leur semblait qu'après Descartes, nul progrès nouveau ne fût possible, ni en physique ni en métaphysique. Descartes allait bientôt succéder à cette infaillibilité dont, pendant si longtemps, avait joui Aristote, et le cartésianisme en était déjà venu au point de consacrer l'immobilité en physique et en métaphysique, l'immobilité en toutes choses. Dès lors, il eut contre lui tous ceux qui pensaient que le dernier mot de la science n'avait pas été dit par Descartes. Mais ce sont surtout les grandes découvertes de Newton qui vinrent porter le coup mortel au cartésianisme. La fortune de la physique de Descartes n'avait été ni moins prompte ni moins éclatante que celle de sa métaphysique. L'hypothèse des tourbillons semblait avoir à jamais résolu tous les problèmes physiques et astronomiques que présente l'étude du monde matériel. Or, au moment où cette grande hypothèse régnait en souveraine dans la science, voici que Newton découvre la loi de la gravitation universelle qui la renverse en ses fondements. En vain les cartésiens voulurent-ils d'abord défendre l'hypothèse des tourbillons; il fallut céder à l'évidence et reconnaître que Newton avait raison contre Descartes. Maupertuis, dans son ouvrage sur la figure des astres, a l'honneur d'introduire en France et d'adopter le premier, entre les savants français, la loi de la gravitation universelle. Après Maupertuis, c'est un adversaire plus habile et plus dangereux, c'est Voltaire, qui entre en lice contre les cartésiens. Dans ses éléments de physique, il attaque vivement l'hypothèse des tourbillons; il démontre son impuissance à expliquer des faits dont l'explication simple et naturelle vient donner à la théorie de Newton la plus éclatante confirmation. L'ouvrage de Voltaire mettait à la portée de presque toutes les intelligences ce grand débat scientifique. Il était à la fois un modèle de clarté, de bon goût et de convenance. Désormais il fut impossible de soutenir l'hypothèse des tourbillons, qui périt tout entière avec Fontenelle, son dernier défenseur. Mais la physique cartésienne ne tomba pas toute seule : dans la plupart des esprits, elle était étroitement associée avec la métaphysique; elle l'entraîna dans sa chute. De la fausseté démontrée de la physique de Descartes, on conclut généralement à la fausseté de sa métaphysique, et elle fut enveloppée tout entière dans la même réprobation.

C'est ainsi que, vers 1750, le cartésianisme fit place à une philosophie qui, certes, ne valait pas celle de Descartes, la philosophie de Locke; mais s'il paraît mort dans la seconde partie du XVIII[e] siècle, il ressuscite, en quelque sorte, au XIX[e]. Après avoir combattu et renversé le sensualisme, la philosophie de nos jours a renoué la chaîne des grandes traditions métaphysiques qu'avait rompue la philosophie superficielle du siècle dernier. Elle s'est portée l'héritière directe du cartésianisme, et, tout en se préservant des excès dans lesquels il est tombé, elle a pieusement recueilli toutes les vérités immortelles qu'il contenait en son sein. En effet, c'est du cartésianisme que nous tenons et notre méthode et la

plupart de nos principes. Comme Descartes, nous ne reconnaissons la vérité qu'au signe infaillible de l'évidence; comme Descartes, nous partons de la conscience, qui nous atteste immédiatement et l'existence de notre pensée et celle d'une âme simple et immortelle profondément distincte du corps et des organes; comme Descartes, nous trouvons au dedans de nous l'idée de l'infini, laquelle renferme implicitement la preuve de l'existence de l'Etre infini; comme Descartes, nous croyons à des idées innées, et, comme Malebranche, à une raison souveraine qui est le Verbe de Dieu même, qui éclaire également toutes les intelligences et leur révèle l'absolu et l'infini, et qui est la source des idées innées. Enfin, si nous ne donnons pas dans l'excès de nier toute substantialité et toute causalité véritable, toute réalité aux substances créées, et de les considérer seulement comme des actes répétés de la toute-puissance divine, nous pensons, avec l'école cartésienne tout entière, que ces substances finies et créées n'existent qu'en vertu d'un rapport permanent avec la substance infinie et incréée; nous croyons à une participation continue du créateur avec les créatures, de Dieu avec l'homme et le monde.

Descartes est donc encore aujourd'hui, comme au XVIIe siècle, le père de la philosophie. Le cartésianisme n'a pas péri, mais il s'est transformé et renouvelé. Il revit dans nos chaires, dans notre enseignement, dans nos ouvrages, dans toutes nos doctrines philosophiques; il règne dans nos écoles, il est enseigné dans toute l'université de France. Longtemps encore tous les progrès de la philosophie moderne doivent consister à cultiver, à développer les semences fécondes qu'il a déposées dans son sein. Nous ne relevons donc pas, comme si souvent on l'a répété, pour nous en faire un crime, de l'Allemagne ou de l'Ecosse, et nous nous faisons gloire de descendre en ligne directe de la grande école française de métaphysique du XVIIe siècle. Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, voilà nos autorités, voilà nos maîtres.

Voyez, pour la bibliographie, tous les articles sur les principaux philosophes de l'école cartésienne, et consultez, pour l'école en général et son histoire : le *Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes*, petit in-12, Amsterdam, 1684, publié par Bayle.—*Mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, in-12, Paris, 1693, par M. G. Huet. — *Vie de M. Descartes*, in-4°, Paris, 1691, par Baillet.— *Préface de l'Encyclopédie*, et article *Cartésianisme*, par d'Alembert.— *Mémoire sur la persécution du cartésianisme*, par M. Cousin. —*Fragments philosophiques*, 2 vol. in-8°, Paris, 1838, 3e édit. —*Introduction aux OEuvres du P. André*, in-12, Paris, 1843.—Les deux ouvrages couronnés par l'Académie des sciences morales et politiques dans le concours de 1839. — *Le Cartésianisme* ou *la Véritable rénovation des sciences*, par M. Bordas Demoulin, 2 vol. in-8°, Paris, 1843.—*Histoire et critique de la révolution cartésienne*, par M. Francisque Bouillier, 2 vol. in-8°, Paris, 1842.—*Manuel d'histoire de la philosophie moderne*, par M. Renouvier, 1 vol. in-12, Paris, 1842. F. B.

CASMANN (Othon), savant théologien du XVIe siècle, à qui l'on doit aussi quelques ouvrages philosophiques, compte au nombre de ses maîtres Goclenius, philosophe éclectique. Après avoir dirigé quelque temps

l'école de Steinfurt, il mourut prédicateur à Stade, en 1607. Il fut le premier qui donna à une partie de la philosophie le titre de psychologie; mais la science de l'âme n'était pour lui qu'une partie de l'anthropologie, qui embrasse aussi la connaissance du corps, ou, pour nous servir de son expression, la *somatologie*.

L'esprit aristotélique respire encore dans cet ouvrage, d'ailleurs remarquable par les détails et la clarté de l'exposition. Suivant Casmann, la psychologie nous fait connaître la nature de l'esprit humain ou de l'âme raisonnable, en nous donnant une idée de toutes ses facultés. L'âme est l'essence même de l'homme. Elle possède quatre facultés: la première est le principe de vie et d'action dans l'homme; la seconde est l'intelligence ou la faculté de connaître et de raisonner; la troisième est la volonté, qu'il regarde comme une seconde faculté de la raison; enfin la faculté de penser. Il entend par facultés irraisonnables la force végétative ou vitale. L'homme est défini la réunion substantielle de deux natures, l'une corporelle, l'autre spirituelle. Dans sa physiologie intellectuelle, les esprits vitaux et les fluides de toute nature jouent encore un très-grand rôle. Du reste, sa philosophie porte en général un caractère théologique très-prononcé, tout en admettant une âme du monde. Il voulait, si le temps le lui avait permis, composer une grammaire, une rhétorique, une logique, une arithmétique, une géométrie et une optique chrétiennes. Il a laissé les ouvrages suivants: *Psychologia anthropologica, sive Animæ humanæ doctrina*, in-8°, Hanovre, 1594, et Francfort, 1604; — *Anthropologiæ pars secunda, h. e. de Fabrica humani corporis methodice descripta*, in-8°, Hanovre, 1596; — *Angelographia, sive Comm. phys. de angelis creatis, spiritibus*, in-8°, Francfort, 1597; — *Somatologia physica generalis*, in-8°, ib., 1598; — *Modesta assertio philosophiæ et christianæ et veræ adversus insanos hostium ejus et nonnullorum hierophantarum morsus et calumnias*, in-8°, ib., 1601; — *Biographia et comm. method. de hominis vita naturali, morali et œconom.*, in-8°, ib., 1602. J. T.

CASSIODORE [*Magnus Aurelius Cassiodorus*] naquit, vers 470, à Squillace en Calabre, d'une famille riche et considérée. Suivant quelques biographes, dont l'opinion est controversée, Odoacre, roi des Hérules, frappé de ses talents précoces, l'aurait nommé, à peine âgé de vingt ans, comte des largesses privées et publiques. Un fait constant, c'est qu'après la chute du royaume des Hérules, il fut appelé à la cour de Théodore, roi des Ostrogoths, qui le choisit pour son secrétaire et l'éleva plus tard à la dignité de questeur et de maître des offices. Sous les successeurs de ce prince, Cassiodore continua de prendre part aux affaires publiques, et devint préfet du prétoire. Mais, attristé par les revers des Goths, et accablé par cinquante années de travaux et de succès, il céda enfin au désir, qu'il avait depuis longtemps, de quitter le monde, et alla fonder, à l'extrémité de la Calabre, le monastère de Viviers. Il vivait encore en 562, et on croit que sa carrière s'est prolongée au delà de cent ans.

Comme ministre de Théodoric, Cassiodore contribua à donner à l'Italie désolée la paix et la tranquillité, et surtout s'appliqua à préserver les sciences du naufrage qui les menaçait. Comme l'a si bien dit Tiraboschi, « il montra au monde un spectacle qui peut-être ne s'est jamais

présenté : quelques-uns des souverains les plus grossiers qui se soient assis sur un trône devenus de généreux, de magnanimes protecteurs des bonnes études. » Retiré au monastère de Viviers, Cassiodore demeura fidèle aux habitudes et aux goûts de sa vie entière. Ce pieux asile devint, par ses soins, une sorte d'académie, où les moines étudiaient les sciences sacrées et profanes, les arts libéraux et l'agriculture. Afin de faciliter le travail, il avait formé une bibliothèque qui renfermait, avec les ouvrages des Pères, les principaux manuscrits de l'antiquité latine. Donnant lui-même l'exemple d'un zèle infatigable pour l'étude, il composa des commentaires sur l'Ecriture sainte, et plusieurs ouvrages pour l'instruction des moines, entre autres son *Traité des sept arts libéraux*, si répandu dans les écoles au début du moyen âge. Il n'est pas impossible qu'il ait commenté quelques parties de la *Logique* d'Aristote; mais ces commentaires ne sont pas parvenus jusqu'à nous, et quelques allusions éparses dans ses autres écrits sont la seule trace qui nous en reste. En général, les ouvrages de Cassiodore manquent d'originalité; on doit s'attendre à y trouver beaucoup de réminiscences et fort peu d'idées neuves. Son livre *de l'Ame*, qu'il composa lorsqu'il était préfet du prétoire, est peut-être de tous celui qui présente le plus d'intérêt. Pour faire ressortir l'importance de l'étude de la pensée, il demande s'il n'y aurait pas une sorte d'injustice à ne pas s'enquérir de ce qui s'occupe de tout, à ne rien savoir de ce qui sait tout. L'âme raisonnable étant l'image de la Divinité, Cassiodore conclut qu'elle est spirituelle. Ses expressions ne doivent pas être prises à la lettre, lorsqu'il appelle l'esprit immortel une substance déliée, et qu'il fait de notre âme une lumière substantielle; car il dit positivement ailleurs, que tout ce qui est corporel a trois dimensions, et que rien de semblable ne se trouve dans notre âme, qu'elle n'a aucune quantité, ni celle de l'espace ou de l'étendue, ni celle du nombre. Bien que l'âme soit créée à l'image de Dieu, Cassiodore n'hésite pas à déclarer, avec tous les Pères de l'Eglise, qu'elle ne saurait être une partie de la substance divine, puisqu'elle peut passer du bien au mal, ce qui est incompatible avec les attributs divins.

La meilleure édition des œuvres de Cassiodore est celle que Dom Garet a donnée à Rouen, en 1679, 2 vol. in-f°, et qui a été réimprimée à Venise en 1729. La *Vie de Cassiodore* a été publiée, avec des remarques, par D. de Sainte-Marthe, in-12, Paris, 1694. *Voyez* aussi une dissertation récente : *Cassiodore conservateur des livres de l'antiquité latine*, par Alex. Olleris, in-8°, Paris, 1841.

CASSIUS [*Caïus Longinus*], ami de Marcus Brutus, dont il avait épousé la sœur, et l'un des meurtriers de César, était, si l'on en croit Cicéron et Plutarque, partisan de la doctrine d'Epicure. Plutarque rapporte un entretien philosophique qu'il eut avec Brutus la veille de la bataille de Philippes, qu'ils perdirent, et à la suite de laquelle il se donna la mort. Il ne paraît pas, du reste, qu'il eût rien écrit. *Voyez* Cicéron, *Epist. ad fam.*, lib. XV, ep. 16; Plutarque, *Vit. Brut.*, c. 42. X.

CATÉGORIE, du mot grec κατηγορία, qui ne signifiait d'abord qu'accusation, et auquel Aristote, le premier, donna le sens qu'il a

gardé plus tard en philosophie. Dans cette acception nouvelle, il veut dire proprement attribution; mais pour quelques systèmes postérieurs, et particulièrement celui de Kant, le mot de catégorie a un sens tout différent. De plus, il est passé de la science dans le langage ordinaire, où il ne représente que l'idée de classe, c'est-à-dire la partie la plus générale et la plus vague de la notion totale qu'il embrassait d'abord. Pour se rendre un compte bien exact de ce que la philosophie, selon les diverses écoles, et le vulgaire, selon l'usage commun, entendent par catégorie, il faudrait dire que les catégories sont les classes les plus hautes dans lesquelles sont distribués, soit des idées, soit des êtres réels, d'après un certain ordre de subordination et d'après certaines vues systématiques. Cette définition, sans être rigoureuse, pourrait s'appliquer cependant en une certaine mesure, aux doctrines diverses qui ont employé ce mot, et parfois aussi en ont abusé.

Les catégories reparaissent à plusieurs reprises dans l'histoire de la science, et l'on peut distinguer à côté de celles d'Aristote et de Kant, qui sont les plus célèbres, celles des philosophes indiens, et spécialement celles de Kanâda, celles des pythagoriciens, celles d'Archytas, celles des stoïciens, celles de Plotin, et dans la philosophie moderne, celles de Port-Royal, qu'on peut regarder aussi comme étant celles de Descartes. On conçoit sans peine que, sous un mot identique, on a compris dans tous ces systèmes, séparés par tant de siècles et si dissemblables, des choses fort différentes. Mais du moins, tous ces efforts, quelque divers qu'ils soient, attestent un besoin de l'intelligence qu'ils avaient tous pour but de satisfaire. Quel est au juste ce besoin? Qu'y a-t-il d'analogue et de permanent sous la variété de tous ces essais? Que doivent être précisément les catégories? C'est ce qu'on ne peut bien dire qu'après avoir su historiquement le caractère et la portée des tentatives faites successivement par les grandes écoles ou les hommes de génie.

Pour tous les systèmes de la philosophie indienne, si nombreux, si originaux, mais si obscurs, nous ne pouvons presque en rien savoir encore, si ce n'est par Colebrooke; et Colebrooke, qui n'était pas très-versé dans la philosophie, a vu souvent des analogies où il n'y en avait pas, et les a exagérées là où il y en avait. Ce n'est donc qu'avec circonspection qu'il faut recevoir son témoignage, tout précieux qu'il est. A quelle époque d'ailleurs remontent les catégories indiennes? c'est ce que Colebrooke n'a pas dit, c'est ce qu'il est jusqu'à présent impossible de dire avec quelque apparence d'exactitude. Si donc on y trouve des ressemblances frappantes avec celles d'Aristote, il faudra se borner à constater ces rapports, sans pouvoir affirmer que tel des deux systèmes est l'original et l'autre la copie. Il faut remarquer que le mot traduit par celui de catégorie dans les ouvrages de Colebrooke, est en sanscrit un peu différent. Padârtha ne signifie pas attribution, il signifie sens des mots (*artha* sens, *pada* mot), et l'idée en est, par conséquent, plus précise que celle du mot grec. Le mot d'ailleurs est plus spécial à la philosophie véiséshikâ fondée par Kanâda, bien que toutes les écoles indépendantes ou orthodoxes aient aussi des théories analogues. Les catégories ou padârthas de Kanâda sont au nombre de six : la substance, la qualité, l'action, le commun, le propre et la relation. Une septième catégorie est

ajoutée le plus ordinairement par les commentateurs : c'est la privation ou négation des six autres. Les six premières sont positives ; la dernière est négative (*bhâva, abhâva*). Sous la substance, Kanâda range les corps ou les agents naturels dans l'ordre suivant : la terre, l'eau, la lumière, l'air, l'éther, le temps, l'espace, l'âme et l'esprit. Chacune de ces substances a des qualités propres qui sont énumérées avec le plus grand soin.

Les catégories de Kanâda peuvent donner lieu à deux remarques : 1° elles sont presque identiquement celles d'Aristote ; 2° c'est une classification des choses matérielles, plus encore que des mots.

A côté des catégories de Kanâda, Colebrooke place celles de Gotâma ; mais Colebrooke emploie ici un mot qui n'est pas applicable, et ces prétendues catégories ne sont que l'ensemble des lieux communs de la discussion régulière, selon le système logique de Gotâma, le nyâya. C'est ce qui a été prouvé par M. Barthélemy St-Hilaire (voir les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. III). Ces catégories sont au nombre de seize : la preuve, l'objet de la preuve, le doute, le motif, l'exemple, l'assertion, les membres de l'assertion régulière (ou prétendu syllogisme indien), le raisonnement supplétif, la conclusion, l'objection, la controverse, la chicane, le sophisme, la fraude, la réponse futile et enfin la réduction au silence. Ce sont là, comme on voit, des topiques de pure dialectique, de rhétorique : ce ne sont pas des catégories, ni au sens de Kanâda, ni au sens d'Aristote.

Colebrooke a signalé enfin les catégories des écoles hétérodoxes des Djinas et des Bouddhistes. Ces catégories sont en partie purement logiques comme celles de Gotâma ; ou purement matérielles comme celles de Kanâda.

Les catégories indiennes, sur lesquelles d'ailleurs il est aujourd'hui très-difficile de se prononcer, présentent donc déjà deux caractères qu'il est bon de remarquer, parce qu'on les retrouvera plus tard aussi dans les autres systèmes. Elles sont ou une classification des choses, ou une classification des idées. Selon toute apparence, les tentatives des philosophes indiens, et surtout celle de Gotâma, sont antérieures aux systèmes qu'a produits la philosophie grecque.

Les catégories pythagoriciennes nous ont été conservées par Aristote, au premier livre de la *Métaphysique*. Elles sont au nombre de dix ; ce sont : le fini et l'infini, l'impair et le pair, l'unité et la pluralité, le droit et le gauche, le mâle et la femelle, le repos et le mouvement, le droit et le courbe, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, le carré et toute figure à côtés inégaux. Alcméon de Crotone soutenait une doctrine à peu près pareille. Aristote conclut que les pythagoriciens regardaient les contraires comme les principes des choses ; et il trouve que ce premier essai de détermination est bien grossier (voir la traduction de M. Cousin dans son rapport sur la *Métaphysique* d'Aristote, p. 144 et 148).

Les catégories d'Archytas sont apocryphes, bien que Simplicius, après Jamblique et Dexippe, les ait crues authentiques. C'est un ouvrage qui fut fabriqué comme tant d'autres dans l'école d'Alexandrie, vers l'époque de l'ère chrétienne, et qui servit aux ennemis du péripatétisme pour rabaisser le mérite et l'originalité d'Aristote. Simplicius en cite de longs passages ; et il serait possible, en rapprochant toutes ces citations, de refaire le

prétendu livre du pythagoricien contemporain de Socrate et de Platon. Il ressort évidemment de cette comparaison, que la doctrine d'Aristote et celle d'Archytas sont identiques, sauf quelques différences insignifiantes. Thémistius et Boëce en ont conclu que cet ouvrage était supposé, et la chose est certaine. Quand on sait la place que les catégories tiennent dans le système aristotélique, on ne peut admettre que l'auteur de ce système les ait empruntées à qui que ce soit, ou bien il faudrait aller jusqu'à dire que le système tout entier n'est qu'un long plagiat. Les catégories sont la base de tout l'édifice; elles en sont inséparables, et si Archytas les eût en effet conçues comme Simplicius semble le croire, il eût été le père du péripatétisme, à la place d'Aristote. Au XVIe siècle, un autre faussaire imagina de publier, sous le nom d'Archytas, un livre des catégories, où l'on ne retrouve aucun des fragments conservés par le péripatéticien du VIe; et le nouvel ouvrage n'est pas moins apocryphe que le premier. Il faut donc laisser à Aristote la gloire d'avoir créé le mot de catégorie, et d'avoir le premier, chez les Grecs, fondé la doctrine qui porte ce nom.

Les catégories d'Aristote sont au nombre de dix : la substance, la quantité, la relation, la qualité, le lieu, le temps, la situation, la manière d'être, l'action et la passion.

Ces catégories sont à la fois logiques et métaphysiques.

Il faut d'abord remarquer que le traité spécial où cette théorie est exposée, est placé en tête de l'*Organon* et précède le traité *de la Proposition* ou *Herméneia*. On a dû en conclure qu'Aristote avait voulu, dans ce traité, faire la théorie des mots dont sont formées les propositions; et c'est là le caractère particulier que les commentateurs ont le plus généralement donné aux catégories. Mais comme les mots ne sont que les images des choses, il est clair qu'on ne peut classer les mots sans classer les choses. Voilà ce qui explique comment les catégories reparaissent avec tant d'importance dans la *Métaphysique*, après avoir figuré d'abord dans l'*Organon*. Mais Aristote dit positivement dans la phrase qui résume tout son ouvrage : « Les mots pris isolément ne peuvent signifier qu'une des dix choses suivantes; » puis il énumère les dix catégories. Il semble donc que, dans la pensée d'Aristote aussi bien que par la place qu'elles occupent en tête de la *Logique*, les catégories ne sont guère qu'une théorie générale des mots. La grande division qu'y trace Aristote, est celle que toutes les langues humaines, les plus grossières comme les plus savantes, ont unanimement établie. Les mots ne représentent que des substances et des attributs; les substances existent par elles-mêmes, ce sont les sujets dans la proposition; et les attributs existent dans les substances, ce sont les adjectifs. Voilà, au fond, à quoi se réduisent les catégories d'Aristote, dont le but d'ailleurs a été si souvent controversé et peut l'être encore, parce que l'auteur n'a pas eu le soin de l'indiquer assez nettement lui-même. Mais cette théorie même est très-importante, et Aristote a su la rendre profondément originale par les développements qu'il lui a donnés, autant qu'elle était neuve au temps où il l'établit pour la première fois.

Aristote a traité tout au long les quatre premières catégories; il les définit et en énumère avec une exactitude admirable les propriétés diverses. Celle de substance surtout est analysée avec une perfection qui

n'a jamais été surpassée. Quant aux six dernières, il les trouve assez claires par elles-mêmes pour qu'il soit inutile de s'y arrêter. Enfin le traité des *Catégories* se termine par une sorte d'appendice que les commentateurs ont appelé *Hypothéorie*, et où sont étudiés les six objets suivants : les opposés, les contraires, la priorité, la simultanéité, le mouvement et la possession. Il est assez difficile de dire comment cette dernière portion de l'ouvrage se rattache à ce qui précède ; et Aristote n'a pas lui-même montré ce lien, que les commentateurs n'ont pas trouvé.

En métaphysique, les catégories changent un peu de caractère ; elles ne représentent plus la substance et ses attributs ; elles représentent plutôt l'être et ses accidents. Elles ne sont pas des genres, et Aristote a pris soin de le dire souvent, en ce sens qu'elles aboutiraient toutes à un genre supérieur qui serait l'être : il n'y a d'être véritable, de réalité, que dans la première, dans celle de la substance, laquelle seule communique de la réalité aux autres. Les substances existent en soi ; les accidents ne peuvent exister que dans les substances et n'ont pas d'être par eux-mêmes. La catégorie de la substance se confond avec l'être lui-même ; les autres sont en quelque sorte suspendues à celle-là, comme le dit Aristote. En définitive, elles reposent toutes sur l'être ; et comme pour Aristote, il n'y a d'être que l'être individuel, l'être particulier, tel que nos sens le voient dans la nature, il s'ensuit que les dix catégories doivent se retrouver dans tout être quel qu'il soit d'ailleurs. C'est là ce qui a fait dire que les catégories n'étaient que les éléments d'une définition complète. La catégorie de la substance nomme d'abord l'être, et les neuf suivantes le qualifient. Toutes ces déterminations réunies formeraient la détermination totale de l'être individuel, qu'on étudierait ainsi dans toute son étendue.

Aristote a varié sur le nombre et l'ordre des catégories ; la substance restant toujours la première, c'est tantôt la qualité et non la quantité qui vient après elle ; tantôt les catégories sont réduites à huit, dans des énumérations qui prétendent cependant être complètes. Quoi qu'il en soit de ces différences partielles, auxquelles on a peut-être attaché trop d'importance, dans le système d'Aristote les catégories sont au nombre de dix, et elle doivent être rangées suivant l'ordre que présente le traité spécial qu'il leur a consacré.

Les stoïciens paraissent avoir considéré les catégories au même point de vue qu'Aristote. Seulement, ils tentèrent d'en réduire le nombre ; et, au lieu de dix, ils n'en reconnurent que quatre : la substance, la qualité, la manière d'être, la relation. Quels étaient les motifs de cette réduction, et comment les stoïciens la justifièrent-ils ? C'est ce qu'il serait difficile de dire, soit d'après Plotin, qui a combattu et le système stoïcien et celui d'Aristote, soit d'après Simplicius, qui, dans son commentaire sur les catégories, a donné quelques détails sur la doctrine stoïcienne.

Plotin a consacré les trois premiers livres de la sixième *Ennéade* à une réfutation des catégories d'Aristote et des stoïciens, et à l'exposition d'un nouveau système. Il traite fort sévèrement ses prédécesseurs, et n'approuve ni leur méthode ni leurs théories. Pour lui, il distingue les catégories en deux grandes classes : celles du monde intelligible, au nombre de cinq, et celles du monde sensible, en nombre égal. Les premières sont la substance, le repos, le mouvement, l'identité et la diffé-

rence; les secondes sont la substance, la relation, la quantité, la qualité et le mouvement. De plus, il propose de réduire ici les quatre dernières à une seule, celle de la relation, qui comprendrait les trois suivantes, et par là les catégories du monde sensible seraient réduites à deux, la substance et la relation.

Après l'antiquité et durant le moyen âge, la doctrine des catégories ne joue pas de rôle nouveau. Elle n'est que celle d'Aristote commentée, mais non point discutée, acceptée et reproduite par toutes les écoles. A la fin du XVIe siècle, Bacon attaque les catégories d'Aristote; mais ce n'est point par une discussion sérieuse et approfondie, c'est par le sarcasme et l'injure. Aristote, suivant lui, a voulu bâtir le monde avec ses catégories; il a voulu plier la nature, qu'il ne connaissait pas, à ses classifications. Les objections de Bacon ne sont pas plus sérieuses, et elles n'ébranlent en rien la doctrine qu'il condamne. Descartes, sans combattre Aristote, et se plaçant à un autre point de vue, partage toutes les choses en deux grandes séries ou catégories, l'absolu et le relatif; mais cette division, selon lui, ne doit servir qu'à faire mieux connaître les éléments de chaque question, en montrant les rapports d'ordre et de génération qu'ils soutiennent entre eux. Port-Royal, dans sa *Logique*, ou *Art de penser*, a essayé une classification nouvelle des catégories, qu'il fait remonter jusqu'à Descartes même. D'abord, suivant les penseurs de Port-Royal, les catégories sont une chose tout arbitraire; et ils croient que, sans s'inquiéter de l'autorité d'Aristote, chacun a le droit, tout aussi bien que lui, d'arranger d'autre sorte les objets de ses pensées selon sa manière de philosopher. Ils établissent donc sept catégories, qu'ils renferment en deux vers latins et qui sont : l'esprit, la mesure (ou quantité), le repos, le mouvement, la position, la figure, et enfin la matière. C'est donc encore le monde qu'il s'agit pour Port-Royal de construire avec les catégories, comme pour Bacon, comme pour Kanâda et peut-être aussi pour Plotin.

Le système de Kant, qui est le plus récent de tous, si nous exceptons les contemporains, est fort différent des précédents, et ne ressemble à aucun d'eux. Kant s'est trompé quand il a dit que son projet était tout à fait pareil à celui d'Aristote. Il n'en est rien. Kant, étudiant la raison pure et voulant se rendre compte de ses éléments, trouve d'abord que la sensibilité pure a deux formes, le temps et l'espace; puis il trouve que l'entendement, qui vient après la sensibilité, a douze formes qui répondent par ordre aux douze espèces de jugements possibles. Ces douze jugements sont les suivants : généraux, particuliers, individuels; affirmatifs, négatifs, limitatifs; catégoriques, hypothétiques, disjonctifs; problématiques, assertoriques, apodictiques. Les catégories correspondantes sont : unité, pluralité, totalité; affirmation, négation, limitation; substance, causalité, communauté; possibilité, existence, nécessité. Les jugements et les catégories ou formes de l'entendement dans lesquelles se moulent les jugements pour être intelligibles, se divisent encore trois par trois symétriquement, en quatre grandes classes : les trois premiers sont de quantité, les trois seconds de qualité, les trois suivants de relation, et les trois derniers de modalité. La quantité ne concerne que le sujet, dont l'extension peut être plus ou moins grande, totale ou partielle; la qualité ne concerne que

l'attribut, qui peut être dans le sujet ou hors du sujet; la relation exprime la nature du rapport qui lie le sujet à l'attribut; enfin, la modalité exprime le rapport du jugement à l'esprit qui porte ce jugement même. « Cette liste des catégories, comme l'a dit M. Cousin, est complète selon Kant; elle renferme tous les concepts purs ou *à priori* au moyen desquels nous pouvons penser les objets : elle épuise tout le domaine de l'entendement. » (*Leçons sur la philosophie de Kant*, p. 118 et suiv.) On voit que ce système ne ressemble point à celui d'Aristote, et que rien n'indique que le philosophe grec ait prétendu classer des concepts purs, au sens où le philosophe allemand les comprend.

Kant a cet avantage sur Aristote, qu'il a dit nettement à quelle source il puisait ses catégories. C'est aux jugements qu'il les emprunte, ou, pour mieux dire, c'est des jugements qu'il les infère. Les jugements sont-ils bien tels que le dit Kant? sont-ils aussi nombreux? C'est une première question que l'observation directe peut résoudre, puisque les jugements se formulent dans le langage et peuvent y être directement étudiés. Si les jugements sont bien tels que Kant les croit, est-il nécessaire, pour que ces jugements soient intelligibles, qu'ils viennent se modeler sur ces cadres vides que Kant suppose dans l'entendement? c'est là une autre question non moins grave que la première, et à laquelle il n'a pas davantage répondu. Il affirme que les jugements sont de quatre espèces divisées chacune en trois sous-espèces parfaitement symétriques; il affirme que l'entendement a douze formes correspondantes qu'il appelle catégories. Qui prouve ces deux assertions? qui les démontre? Rien dans le système de Kant, et l'on a pu démontrer, au contraire, que quelques-uns de ces jugements qu'il distingue rentrent les uns dans les autres et se confondent peut-être en un seul.

Voilà donc ce que l'histoire peut nous apprendre sur les catégories : elles ont été tour à tour, et dans les systèmes où leur caractère éclate le plus clairement, une classification universelle ou des choses, ou des mots, ou des idées, ou des formes de la pensée. De tous ces points de vue, quel est le plus vrai? quel est le préférable? Tous sont vrais dans une certaine mesure; mais il ne faut pas s'y tromper, tous sont différents. Quand on veut étudier ce grand sujet, il faut bien savoir avant tout ce qu'on se propose. Quels objets prétend-on classifier? Voilà ce dont il faut se rendre compte clairement, ce qu'il faut clairement indiquer. Il ne paraît pas que les philosophes indiens aient eu ce soin, et certainement Aristote l'a négligé. Kant l'a eu; mais il a omis, ainsi qu'Aristote, de dire par quelle méthode il était arrivé à reconnaître les catégories qu'il énumère ou qu'il classe. Les formes de l'entendement, c'est la conscience, c'est la réflexion qui les lui donne très-probablement : ou bien, s'il les induit uniquement de l'existence des jugements eux-mêmes, encore fallait-il justifier la légitimité de cette induction, et c'est ce qu'il ne fait pas. Une doctrine régulière des catégories exigerait donc, 1° qu'on fixât, sans qu'aucune hésitation fût possible, le but qu'on veut atteindre; 2° qu'on exposât la méthode qu'on prétend suivre pour arriver à ce but.

Ce n'est pas ici le lieu de tracer un système nouveau, et de recommencer l'œuvre difficile où ont échoué tant de génies; mais, s'il fallait se prononcer pour l'un d'eux, c'est encore celui d'Aristote qui semblerait

le plus acceptable. Il s'adresse surtout aux choses par l'intermédiaire des mots; mais comme l'esprit part aussi de la réalité pour y puiser, si ce n'est tous les éléments, du moins l'origine de la connaissance, ce système s'adresse ou peut s'adresser aussi à l'esprit. On y retrouve donc les deux grands côtés de la question. Les catégories d'Aristote sont à la fois objectives et subjectives, comme on pourrait dire dans le langage kantien : celles de Kant, au contraire, sont purement subjectives, et elles sont une des bases de ce scepticisme singulier que le criticisme est venu produire dans le sein de la science. Le schématisme, dont Kant a cru les devoir accompagner pour les rendre applicables et pratiques, n'est lui-même qu'une invention plus vaine encore. Les concepts pas plus que les schèmes ne nous apprennent rien de la réalité; ils ne peuvent rien nous en apprendre; ils ne sortent point de l'enceinte infranchissable de la raison pure. Quoi qu'en ait pu dire Kant, l'idéalisme exagéré de Fichte était une conséquence parfaitement rigoureuse de sa *Critique*, et la doctrine seule des catégories suffirait pour l'attester. Aristote a procédé tout autrement, et ici il en a appelé, comme partout ailleurs, à l'observation régulière et méthodique. Il n'y a pour lui de réalité que dans l'individu, dans le particulier. La substance première, c'est l'individu qui tombe sous nos sens; le général n'est que la substance seconde qui n'a d'être que par l'être individuel, et en tant qu'elle le reproduit d'une certaine façon. Platon, au contraire, n'avait voulu reconnaître de réalité que dans l'universel et dans le genre, et de là toute la théorie des idées. Aristote essaye de bâtir tout l'édifice des catégories sur le ferme fondement de la réalité individuelle. Nous pensons que c'est là, quelque résultat qu'on obtienne d'ailleurs, la seule base vraiment stable. Les catégories ainsi construites peuvent être transportées sans peine de la réalité où on les a reconnues, à l'esprit qui les a faites; et, toutes différences gardées, on peut les retrouver identiques sur ce nouveau terrain. Au contraire, en voulant partir, comme Kant l'a fait, de la raison elle-même, on ne peut pas sortir de la raison : la réalité échappe, la raison n'a pas le droit de pousser jusque-là, et elle reste enfermée dans ce cercle de scepticisme où la *Critique de la raison pure* est condamnée à tourner sans cesse. Le scepticisme n'a jamais pu naître dans le sein du péripatétisme; il n'y a point un seul péripatéticien qui ait été sceptique, et le dogmatisme du maître a été si puissant qu'aucun disciple, à quelque rang qu'il fût placé, n'a même jamais incliné à cette pente fatale où le criticisme s'est perdu. Parmi tant d'autres barrières, la doctrine des catégories, telle qu'Aristote l'a conçue, a été l'une des plus fortes et des plus utiles. Le système d'Aristote est loin d'être parfait sans doute; mais c'est encore en suivant ses traces qu'on peut en élever un meilleur et un plus solide. Toute théorie qui n'embrassera pas la question tout entière, sera ruineuse : il faut que les catégories puissent à la fois s'appliquer à la réalité et à l'esprit. C'est le sentiment vague de cette nécessité qui poussait Plotin quand il tentait de faire les catégories du monde intelligible et celles du monde sensible. Seulement il ne fallait pas séparer, comme il l'a fait, les unes des autres, et creuser entre elles un abîme infranchissable. Mais, du moins, voilà les deux termes qu'il s'agit d'unir; c'est le rapport seul qui a manqué au philosophe alexandrin. Kant n'a pas même voulu s'occuper de ce rapport,

et il s'est confiné dans un seul terme, en méconnaissant et en niant l'autre. Aristote a été plus près de la solution que tous les deux, parce que le fondement sur lequel il s'appuyait était à la fois le plus inébranlable et le plus simple.

Une théorie complète des catégories est encore dans la science une sorte de *desideratum* que l'auteur de l'*Organon* lui-même n'a pu faire disparaître. C'est une lacune qui est toujours à combler, et c'est un labeur vraiment digne des plus vigoureuses et des plus délicates intelligences.

B. S.-H.

CATIUS, philosophe latin, contemporain de Cicéron, était né dans la Gaule Cisalpine. Il professa les doctrines d'Epicure, et il est, avec Amafinius, un des premiers qui les firent connaître aux Latins; mais il paraît les avoir exposées avec assez peu d'habileté, si l'on en juge par les railleries de Cicéron (*Epist. ad fam.*, lib. XV, ep. 16 et 19) et d'Horace (*Sat.*, liv. II, sat. 4). Cependant Quintilien (*Inst. orat.*, liv. X, c. 1) le présente comme un écrivain qui n'est pas sans agrément. Il avait laissé un ouvrage en quatre livres sur la nature des choses et le souverain bien. Cet ouvrage est aujourd'hui perdu. X.

CAUSE. (Idée de cause. — Principe de causalité.) Rien de plus familier à l'esprit que les notions d'effet et de cause; rien de plus universel, de plus évident ni d'une application plus constante que le rapport qui les unit et qu'on appelle le rapport ou le principe de causalité. Essayez, si vous le pouvez, de supprimer ce principe et les termes qu'il contient dans son sein; essayez seulement de l'ébranler par le doute; à l'instant même la perturbation la plus profonde est jetée dans notre intelligence : au lieu d'idées qui s'enchaînent, se coordonnent et se rattachent à un centre commun, il ne reste plus que des impressions confuses et fugitives; il n'est plus permis de voir autre chose dans l'univers qu'un monstrueux assemblage de phénomènes qui se suivent sans ordre et sans moteur; en un mot, la pensée, et par conséquent la science, devient impossible. De là vient sans doute que la science, dans ses résultats les plus élevés, a été confondue avec la connaissance des causes.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

Considéré dans les limites particulières de la philosophie, le principe de causalité n'a pas moins d'importance : car s'il est défiguré dans notre esprit par une analyse superficielle ou obscurci par des sophismes mis à la place des faits, les erreurs les plus funestes apparaissent aussitôt en psychologie, en morale et surtout en métaphysique; la personne et la responsabilité humaines sont compromises; Dieu lui-même, dépouillé de sa puissance, n'est plus qu'une abstraction et un fantôme.

Mais d'abord il faut rendre au mot *cause* sa véritable acception, ou plutôt il faut que nous fassions rentrer le rapport de causalité dans ses limites naturelles, que des analogies, des associations d'idées presque inévitables ont fait méconnaître. En effet, toute œuvre finie, toute action arrivée à son complet développement, suppose; 1° un agent par la puissance duquel elle a été produite; 2° un élément ou une matière dont elle a été tirée; 3° un plan, une idée d'après laquelle elle a été conçue;

4° une fin pour laquelle elle a été exécutée. Par exemple, une statue ne peut pas avoir été produite sans un statuaire, sans un bloc de marbre ou de bronze, sans un plan préconçu dans la pensée de l'artiste, sans un motif qui en a sollicité l'exécution. Ces quatre conditions semblant être inséparables l'une de l'autre et concourir simultanément à un même résultat, on les a admises au même titre, on les a toutes désignées sous le nom de causes. L'agent a été appelé *cause efficiente*, l'élément ou le sujet *cause matérielle*; par *cause formelle*, on a entendu l'idée, et le but par *cause finale*. Aristote est le premier qui ait établi cette classification, d'ailleurs pleine de sagacité et de profondeur; après Aristote, elle a été consacrée par tous les philosophes scolastiques, et elle est entrée ensuite avec quelques modifications dans le langage de la philosophie moderne. Mais qui ne s'aperçoit que le même terme exprime ici des rapports essentiellement différents, bien qu'étroitement enchaînés les uns aux autres? Ce qu'on nomme la cause matérielle n'est pas autre chose que l'idée de substance; la cause formelle nous montre le rapport nécessaire de l'action et de la pensée, de la volonté et de l'intelligence; la cause finale celui d'un acte libre à un motif suprême suggéré par la raison; mais la notion de l'acte même et le lien qui le rattache à la puissance qui le produit, en un mot, le rapport de causalité proprement dit, n'existe pas ailleurs que dans l'idée de cause efficiente.

D'où nous vient cette idée? Comment a-t-elle pris naissance en nous, et qu'est-ce qu'elle nous représente positivement? Telle est la question qui se présente la première; car si l'idée de cause ne s'applique pas d'abord à quelque chose que nous connaissions parfaitement et dont l'existence ne puisse être l'objet d'aucun doute, c'est en vain que nous chercherons à défendre le rapport de cause à effet ou le principe de causalité comme un principe absolu et universel.

S'il est un point bien établi en psychologie, c'est que la notion de cause ne peut en aucune manière nous être suggérée par l'expérience des sens ou par le spectacle du monde extérieur. Qu'apercevons-nous, en effet, hors de nous quand nous voulons nous en rapporter au seul témoignage de la sensation? Des phénomènes qui se suivent dans un certain ordre, et rien au delà. A part le rapport de succession dans le temps et de contiguité ou de juxtaposition dans l'espace, nous n'en découvrons pas d'autre. Par exemple, est-ce la vue, j'entends la vue seule sans le secours d'aucune autre faculté, qui m'apprend que le feu a la propriété de fondre la cire? Evidemment non; la vue ne me découvre que des choses visibles et purement extérieures : elle me montre très-bien, dans le cas présent, la cire entrant en fusion au contact du feu; mais le pouvoir que le premier de ces deux corps exerce sur le second, est un fait invisible qui lui échappe entièrement : elle me montre très-bien un phénomène succédant à un autre phénomène d'après un ordre déterminé; mais le lien qui unit ces deux phénomènes et fait de celui-ci l'effet, de celui-là la cause, la force mystérieuse par laquelle l'un a pu produire ou seulement provoquer l'autre, en un mot, le rapport de causalité, voilà ce que la vue ni aucun autre de nos sens ne peut saisir. Il y a plus, c'est un cercle vicieux de prétendre que la notion de cause nous soit donnée par les sens et développée par le spectacle du monde extérieur; car la connaissance du monde extérieur, la foi que nous avons en son existence ne

peut s'expliquer elle-même que par la notion de cause et l'application du principe de causalité. Les sens, en effet, ne peuvent nous donner que des sensations. Or, qu'est-ce qu'une sensation, de quelque nature qu'elle soit d'ailleurs? Un mode particulier de notre propre existence, un fait intérieur et personnel qui nous est attesté par la conscience, comme tous les autres phénomènes appartenant directement à l'âme ou produits par elle. Entre un tel mode et la croyance qu'il y a hors de nous des existences distinctes et complétement différentes de la nôtre, il y a tout un abîme. Qu'est-ce qui nous donne le droit, qu'est-ce qui nous fait une nécessité de le franchir? Pas autre chose que le principe de causalité. Les sensations que nous éprouvons ne dépendant pas de nous, étant involontaires, nous en cherchons la cause hors de nous, dans des forces distinctes de celle que nous nous attribuons à nous-mêmes. Joignez à l'idée de ces forces celle de l'espace, qui ne vient pas non plus des sens, et vous aurez la notion de corps, vous serez introduit au milieu du monde extérieur.

La notion de cause, qu'il ne faut pas confondre avec le principe de causalité, dont nous parlerons tout à l'heure; la notion de cause, considérée en elle-même, ne nous est pas non plus donnée par la pure raison. La raison a été justement appelée la faculté de l'absolu; elle nous fait connaître l'universel, le nécessaire, l'immuable, les rapports qui ne changent pas et qui sont les lois, les conditions de tous les êtres. Mais la notion de cause, au moins dans la sphère où nous l'employons d'abord et le plus ordinairement, dans la sphère de la nature et de notre propre existence, implique nécessairement l'action, la production ou un certain effort pour arriver à cette fin : *conatum involvit*, comme disait Leibnitz. Une cause qui n'agit pas et ne produit rien, une cause inerte et stérile, n'est qu'une vaine chimère, un mot vide de sens. Or, l'idée d'action, l'idée d'effort, l'idée d'une chose qui commence et qui cesse, qui peut varier infiniment en énergie et en étendue, appartient sans contredit à l'expérience. Donc il faut aussi rapporter à l'expérience la notion de cause, qu'il est impossible d'en séparer.

Mais quelle sera cette expérience? Celle des sens étant écartée, nous sommes bien forcés de nous adresser à la conscience ou à la faculté que nous avons de nous connaître directement, par simple intuition, nous-mêmes et tout ce qui se passé en nous. Or, la conscience nous apprend que nous ne sommes pas des êtres purement passifs, mais que nous avons la puissance de nous modifier nous-mêmes et de produire, tantôt dans notre esprit seulement, tantôt dans notre esprit et dans notre corps, un changement dont nous savons certainement être les auteurs, et dont nous revendiquons à bon droit la responsabilité. Cette puissance, c'est la volonté, et les actes par lesquels elle signale sa présence sont l'attention et l'effort musculaire. Qu'est-ce, en effet, que l'attention? Un effort de l'âme pour se rendre maîtresse des impressions fugitives, des vagues et confuses idées qui précèdent dans notre esprit la vraie connaissance. Ce but peut être atteint plus ou moins complétement, selon la nature et la portée des diverses intelligences, selon les moyens extérieurs mis à leur usage; mais l'effort avec lequel il est poursuivi est toujours en notre pouvoir : il dépend de nous de le suspendre, de le faire cesser, de le produire tantôt faible, tantôt énergique, et de le diriger comme il nous

plaît. Il n'est donc pas seulement en nous comme une qualité dans un sujet, comme un phénomène dans une substance ou comme un fait invariablement lié à un autre fait; mais nous en sommes la cause efficiente, et, pour avoir l'idée d'une telle cause, pour nous assurer tout à la fois qu'elle répond à une existence réelle, il nous suffit d'invoquer le témoignage de la conscience; il nous suffit de nous observer et de nous connaître nous-mêmes. Dans l'effort musculaire, il y a quelque chose de plus encore; notre puissance causatrice s'exerce à la fois au dedans et au dehors, sur nous-mêmes et sur le monde physique. Par exemple, quand nous remuons notre bras, il est évident que nous produisons à la fois deux actes de nature bien différente: 1° un acte intérieur qui ne sort pas des limites du *moi* et de la conscience; nous voulons parler de l'effort même de la volonté, autrement appelé la volition; 2° un mouvement extérieur qui a son siége dans l'organe et peut se communiquer à son tour à d'autres objets matériels. Ces deux actes nous appartiennent également, ils sont aperçus tous deux par la conscience, mais non pas au même titre: car l'un est l'effet, et l'autre la cause. Nous savons que le mouvement a eu lieu par cela seul que nous l'avons voulu, et c'est parce que nous l'avons voulu et qu'il nous a suffi de le vouloir pour le produire, que nous en revendiquons la responsabilité et nous l'attribuons avec une entière certitude. Sans doute nous ignorons et ignorerons toujours comment l'âme agit sur le corps, et la volonté sur les organes. Mais parce que nous ne savons pas nous expliquer un fait, parce que nous ne sommes pas dans le secret de tous les moyens par lesquels il a reçu l'existence, avons-nous le droit de le nier contre le témoignage exprès du sens intime et contre l'autorité du genre humain? Et quelle vérité d'expérience se trouverait alors à l'abri du doute? Comprenons-nous mieux, par hasard, comment sont possibles la sensation, la pensée, la mémoire et notre existence elle-même? Comprenons-nous mieux, dans un autre ordre de choses, la vie, la génération et le mouvement? Et, alors même que nous pourrions savoir comment tous ces phénomènes se produisent, serions-nous plus sûrs de leur existence que nous ne le sommes actuellement? L'objection à laquelle nous venons de répondre est pourtant la seule qu'un sceptique célèbre (Hume, *Essais philosophiques*, 7ᵉ essai) ait pu trouver contre la notion de cause, telle que la conscience nous la peut fournir. Mais, l'argumentation de Hume fût-elle aussi fondée qu'elle l'est peu, il resterait toujours le fait de la volition, sur lequel nous avons le même pouvoir que sur l'attention, et qui est, comme elle, entièrement notre œuvre. La volition seule suffirait pour nous montrer à nos propres yeux comme une véritable cause, comme une cause efficiente et libre, et pour nous donner l'idée d'une existence de cette nature. Seulement notre activité serait alors concentrée sur nous-mêmes dans le cercle borné de notre *moi;* nous ressemblerions parfaitement aux monades de Leibnitz. L'expérience nous enseigne qu'il n'en est pas ainsi. L'âme humaine n'est pas une pure monade; elle est aussi une force motrice, elle agit à la fois sur elle-même et sur les autres êtres; l'action qu'elle produit dans son propre sein arrive jusqu'au corps, et par le corps aux limites les plus reculées du monde extérieur. Où trouver un type plus complet, plus réel de la notion de cause et tout à la fois mieux connu de nous?

Il ne suffit pas d'avoir assigné à la notion de cause sa véritable origine et son caractère le plus essentiel, il faut encore la suivre dans son entier développement et dans toutes ses applications possibles. Or ici se présentent deux difficultés inséparables l'une de l'autre : 1° comment l'idée d'une cause tout à fait personnelle, telle que la conscience nous la fournit, peut-elle devenir le principe absolu de causalité, qui s'impose sans distinction et sans exception à tous les phénomènes, à toutes les existences finies et contingentes ; 2° comment une cause intelligente et libre, semblable à nous-mêmes, peut-elle nous suggérer l'idée d'autres causes absolument privées de liberté et d'intelligence ?

Le principe de causalité, comme le remarque avec raison toute l'école moderne, n'est pas renfermé dans cette proposition identique : point d'effet sans cause. Lorsqu'on s'exprime ainsi, ce n'est pas un jugement qu'on énonce ; c'est la même idée qu'on reproduit sous deux formes différentes : car, par cela seul que vous appelez une chose du nom d'effet, vous êtes obligé de vous la représenter comme produite par une cause. Le second terme de la proposition est implicitement renfermé dans le premier et ne sert qu'à en développer le sens ; mais rien ne nous apprend encore que nous-mêmes et les existences qui nous entourent soient réellement des effets. Le principe de causalité a un tout autre caractère, c'est une croyance sérieuse, profondément enracinée dans l'intelligence humaine et qui peut s'énoncer en ces mots : tout phénomène, toute existence qui commence a nécessairement une cause ; tout changement suppose une force qui l'a produit. Cette croyance n'admet pas d'exception ; elle s'impose spontanément à toutes les intelligences ; elle s'applique à tous les phénomènes possibles comme à ceux qui existent ou qui ont existé ; elle est, en un mot, universelle et nécessaire. Evidemment ce n'est pas la seule conscience qui a pu nous la fournir. Evidemment ce n'est pas l'induction qui a pu la tirer de la notion de cause personnelle que nous trouvons en nous-mêmes : car l'induction peut étendre, elle peut généraliser un fait ; mais elle ne peut pas en changer la nature, ou substituer une idée nécessaire et universelle à un fait éminemment personnel et contingent. Encore bien moins le principe de causalité a-t-il son origine dans l'expérience des sens, puisque les sens ne sont pas même aptes à nous donner la notion de cause. Il faut donc que nous admettions ici l'intervention d'une faculté supérieure à l'expérience, soit des sens, soit de la conscience ; nous voulons parler de la raison. Mais comment la raison intervient-elle, et quelle part faut-il lui faire dans le principe de causalité ? Il y a là trois éléments à considérer : 1° la notion des phénomènes ; 2° la notion de cause ; 3° le rapport qui lie ces deux notions. Les deux premiers de ces éléments sont, comme nous l'avons démontré, puisés dans l'expérience ; il ne reste donc, pour la part de la raison, que le troisième ; et, en effet, c'est le seul qui demeure invariable, le seul qui, par son double caractère de nécessité et d'universalité, appartienne à la sphère des connaissances purement rationnelles. Un phénomène est sans cesse remplacé par un autre phénomène ; la cause aussi peut changer et change réellement : car ma volonté n'est pas la même quand je dors et quand je veille ; à la place de ma volonté, je puis en imaginer une autre, ou plus intelligente, ou plus forte ; enfin elle n'est elle-même qu'une existence contingente, un phénomène qui commence et qui finit. Mais

quelle que soit la cause et quel que soit le phénomène qui viennent s'offrir à mon expérience, le rapport qui les lie, qui les enchaîne et les subordonne l'un à l'autre, ne peut ni changer ni varier. A la première fois que je l'aperçois, dans le premier acte d'attention, dans le premier effort que je fais avec conscience pour imprimer un mouvement à mes organes, il m'apparaît ce qu'il est toujours, ce qu'il est partout, comme une loi universelle et absolue, comme une des conditions mêmes de la pensée et de l'existence. D'ailleurs on se tromperait si l'on pouvait croire que la notion de cause, telle que l'expérience intérieure nous la donne, représente par elle-même une existence complète et capable de se suffire. Non, la cause est inséparable de la substance, sans laquelle elle n'est qu'un phénomène constamment renouvelé, sans laquelle elle perd, avec la durée et la fixité, la force même qui la constitue. Or, l'idée de substance, l'idée d'unité, de permanence et de durée dans l'être, l'idée de l'être lui-même dans son caractère le plus simple et le plus absolu, n'appartient pas moins à la raison que le rapport de causalité. *Voyez* le mot SUBSTANCE.

Mais la seconde difficulté que nous avons soulevée subsiste toujours : si la notion de cause nous est donnée primitivement dans un fait de conscience qui nous révèle à nous-mêmes, comment faisons-nous pour la dépouiller du caractère personnel que la conscience lui attribue; comment concevons-nous des causes qui ne sont ni libres ni intelligentes? On le comprend; tant que cette difficulté n'est pas écartée, on a de la peine à concevoir, malgré tout ce que nous venons de dire, la portée universelle et la vérité absolue du principe de causalité. Le problème n'est pas aussi difficile qu'on peut le croire : il suffit pour le résoudre de se rappeler les faits précédemment établis en les éclairant par quelques nouvelles observations. Nous nous sommes convaincus que notre *moi* n'est pas une simple monade exclusivement renfermée dans le cercle étroit de sa propre existence, mais qu'il est capable à la fois de se modifier lui-même et d'agir sur le monde extérieur par les organes dont il dispose. Sans doute la volition dont nous avons conscience est en même temps l'acte par lequel un mouvement est produit dans quelque partie de notre corps; mais cela n'empêche pas l'idée de cause, telle que le sens intime nous la fournit tout d'abord, d'offrir à notre esprit un double aspect : 1° celui d'une cause personnelle, intelligente, qui agit sur elle-même; 2° celui d'une force motrice dont l'action, si je puis parler ainsi, transpire au dehors. Il est incontestable que ces deux aspects demeurent unis dans notre pensée, tant que de nouveaux faits ne nous forcent pas à les séparer. Notre premier mouvement, comme on l'a déjà remarqué, est de trouver partout, hors de nous, des causes animées, intelligentes et libres. L'enfant gourmande la pierre contre laquelle il s'est heurté; le sauvage s'efforce de fléchir par des prières et des offrandes le serpent de la forêt voisine; l'Indien a des formules d'invocation pour la pluie et pour la rosée; le paganisme grec avait peuplé toute la nature de divinités faites à notre image. Mais quand l'expérience est venue nous convaincre que tous ces objets extérieurs sont dépourvus des facultés dont nous les avions dotés si libéralement, alors, par la suppression de l'intelligence et de la liberté, il nous reste, au lieu d'une cause personnelle, l'idée d'une simple force. Toutes ces

forces sont ensuite classées dans notre esprit, et distinguées les unes des autres en raison des effets qu'elles produisent; l'observation et la science de la nature chassent insensiblement devant elles les rêveries mythologiques. Toute cause aveugle ou purement physique, n'est donc pas autre chose qu'une limitation de la cause personnelle, une abstraction que l'expérience nous impose. Mais précisément, pour cette raison, la notion de cause ne peut pas être épuisée par la connaissance des forces qui se meuvent dans la nature, et nous sommes obligés de les considérer comme des instruments au pouvoir d'une cause supérieure, où tous les caractères de la personnalité, la liberté, l'intelligence et la force elle-même, sont élevés au degré de l'infini.

La notion de cause et le principe de causalité ont été l'objet, de la part des philosophes, de plusieurs théories plus ou moins fondées, que nous avons encore à exposer sommairement. Ces théories, au nombre de cinq, sont toutes jugées et réfutées dans ce qu'elles ont de faux, par les observations qui précèdent.

1°. Locke, et après lui tous les philosophes de l'école sensualiste, ont prétendu trouver l'origine de la notion de cause dans la sensation; sous prétexte que les corps ont la propriété de se modifier les uns les autres, il suffit, d'après eux, de les observer, pour apercevoir aussitôt et pour être forcé d'admettre le principe de causalité (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, c. 21 et 26).

2°. Aux yeux de Hume (*Essais sur l'entendement*, 7ᵉ essai), le pouvoir que nous attribuons à un objet sur un autre est une pure chimère; un pareil pouvoir n'existe pas, ou s'il existe, nous n'en avons aucune idée. Qu'est-ce donc que nous appelons cause et effet? Deux phénomènes qui se suivent toujours dans le même ordre, et que nous prenons l'habitude d'associer dans notre esprit de telle manière, qu'en apercevant le premier, nous attendons inévitablement le second. Le rapport de causalité est un simple rapport de succession qui repose sur le souvenir et sur l'association des idées. Il est facile de voir où conduit cette doctrine : elle détruit la relation même de cause à effet, nous réduit à l'impossibilité de croire, sans inconséquence, à nous-mêmes, à Dieu, à tout autre être, et aboutit au scepticisme absolu.

3°. Dans la pensée de Leibnitz il n'y a pas une existence, si humble qu'elle puisse être, qui ne soit une force, c'est-à-dire une véritable cause. La notion de force est la base même de la notion d'existence et de la notion de l'être; car toute substance est une force; tout ce qui est, a une certaine virtualité, une certaine puissance causatrice. Mais en même temps Leibnitz ne veut pas que cette puissance s'exerce ailleurs que dans le sein de l'être à qui elle appartient. L'âme humaine, comme toutes les autres forces limitées de ce monde, n'est qu'une monade isolée en elle-même, mais au sein de laquelle la création entière se réfléchit, et dont la divine sagesse a coordonné à l'avance tous les mouvements avec le mouvement harmonieux de l'Univers. *Voyez* LEIBNITZ.

4°. Selon la doctrine de Kant, la notion de cause et le principe de causalité existent bien dans notre esprit; mais ils ne sont que de simples formes de notre entendement, ou les conditions toutes subjectives de notre pensée. Tous les objets que notre imagination nous représente,

tous les phénomènes que l'expérience nous découvre, nous sommes obligés, en vertu d'une loi ou d'une forme préexistante dans notre intelligence, de les disposer selon le rapport de cause à effet; mais nous ne savons pas s'il existe réellement, indépendamment de notre intelligence, quelque chose qui ressemble à une cause, à une force, à une puissance effective (*Critique de la raison pure, Analytique transcendantale*).

5°. Enfin, Maine de Biran est le premier qui, par une analyse approfondie des faits volontaires, ait trouvé dans la conscience la véritable origine de la notion de cause. Mais en même temps il méconnaît les caractères et attaque sans le savoir la valeur objective du principe de causalité, lorsqu'il cherche à l'expliquer par l'expérience seule, aidée de l'induction, par une sorte d'habitude que nous aurions prise d'étendre à tous les faits en général la relation permanente que nous observons en nous-mêmes entre l'acte volontaire et la cause personnelle dont il est l'effet (*Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, in-8°, Paris, 1834, p. 274-290; 363-402).

La meilleure critique de la théorie de Locke, c'est la théorie de Hume, et la réfutation que Locke en a donnée lui-même, lorsqu'il démontre avec un rare talent d'observation que la notion de pouvoir, c'est-à-dire cette même notion de cause dont ailleurs il fait honneur à l'expérience des sens, a son origine dans la conscience de nos propres déterminations (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, c. 21).

La théorie de Hume se réfute d'elle-même : aucun homme dans la jouissance de son bon sens n'oserait la prendre au sérieux. Elle est cependant d'une grande valeur dans l'histoire de la philosophie, mais à un point de vue purement critique, comme moyen de dévoiler tout le vide et le danger du sensualisme dont elle est la légitime conséquence.

A la doctrine de Kant et à celle de Leibnitz, en ce qu'elle a de faux, il suffit d'opposer le témoignage irrécusable de l'expérience et de l'intuition directe. Avec la conscience que nous avons de disposer à notre gré de nos corps, comment soutenir qu'une cause est sans influence sur une autre, qu'entre l'âme et le corps il n'y a qu'un rapport d'association et non de dépendance? Comment aussi la notion de cause serait-elle une pure forme de la pensée, une forme abstraite à laquelle ne répond aucune réalité, quand cette notion nous est donnée précisément dans un fait, dans un acte immédiatement connu et produit par nous-mêmes, dans un des phénomènes les plus certains qui puissent nous être attestés par l'expérience. L'idéalisme subjectif est renversé de fond en comble par les solides observations de Maine de Biran. Quant à ce dernier, nous avons déjà comblé la lacune qui reste dans sa théorie, en montrant précédemment la part de la raison dans le principe de causalité, et l'impuissance de l'induction à tirer d'un fait entièrement personnel une croyance universelle et nécessaire.

Voyez sur le sujet de cet article, outre les ouvrages déjà cités plus haut, les *OEuvres complètes* de Reid, traduction de Jouffroy, 6 vol. in-8°, Paris, 1828-1836, t. IV, p. 273, t. V, p. 319 et suiv.; et une excellente leçon de M. Cousin, dans son *Cours de philosophie* de 1829, 2 vol. in-8°, Paris, 1829, t. II, p. 209.

CAUSES FINALES. Nous avons fait connaître dans l'article précédent l'origine de cette expression, et le sens qu'il faut y attacher en général. Ici nous voulons parler de la méthode qui consiste à déterminer les causes et les lois des phénomènes de la nature, par les diverses fins auxquelles nous les voyons concourir, par le but qu'ils atteignent, ou dans l'ensemble des choses, ou dans l'économie particulière de chaque être. C'est à ce titre que les causes finales ont vivement préoccupé les philosophes les plus éminents des temps modernes. Bacon en proscrit l'usage sans restriction. Tout le monde connaît ces paroles, encore plus ingénieuses que vraies, et devenues plus tard un axiome aux yeux du XVIIIe siècle : « La recherche des causes finales est stérile, et, comme ces vierges consacrées au Seigneur, ne porte aucun fruit. » (*De augment. scientiarum*, lib. III, c. 5.) Descartes ne se montre pas moins sévère à l'égard de ce procédé si cher à quelques philosophes de l'antiquité, et surtout à ceux du moyen âge; il le regarde comme puéril et absurde en métaphysique, et sans aucun usage dans les sciences naturelles. « Il est évident, dit-il, que les fins que Dieu se propose ne peuvent être connues de nous que si Dieu nous les révèle, et quoiqu'il soit vrai de dire, en considérant les choses de notre point de vue, comme on le fait en morale, que tout a été fait pour la gloire de Dieu,... il serait cependant puéril et absurde de soutenir en métaphysique que Dieu, semblable à un homme exalté par l'orgueil, a eu pour unique fin, en donnant l'existence à l'univers, de s'attirer nos louanges, et que le soleil, dont la grosseur surpasse tant de fois celle de la terre, a été créé dans le seul but d'éclairer l'homme, qui n'occupe de cette terre qu'une très-petite partie. » (*Partie philosophique des lettres de Descartes*, dans l'édition de ses œuvres, publiée par M. Garnier, 4 vol. in-8°, Paris, 1835, t. IV, p. 260. — *Voyez* aussi dans la même édition, le t. Ier, p. 138.) Leibnitz, au contraire, en proclamant le principe de la raison suffisante, est venu relever les causes finales, dont l'emploi ne lui paraît pas moins légitime dans les sciences naturelles qu'en métaphysique. Par exemple, c'est parce que la Providence agit nécessairement par les voies les plus simples et les plus courtes, qu'un rayon de lumière, dans un même milieu, va toujours en ligne droite, tant qu'il ne rencontre pas d'obstacle; c'est par la même raison que, rencontrant une surface solide, il se réfléchit de manière que les angles d'incidence et de réflexion soient égaux (*Acta eruditorum*, 1682). Pour nous, nous n'admettons ni l'une ni l'autre de ces deux opinions extrêmes; nous reconnaissons avec Bacon et Descartes qu'il faut observer les phénomènes, de quelque ordre qu'ils soient, sans préoccupation, sans aucun dessein de les faire entrer dans un plan conçu d'avance, et dont on fait témérairement honneur à l'auteur de la nature. Mais lorsque les faits que nous avons scrupuleusement étudiés conspirent évidemment à un seul but, quand nous les voyons disposés avec ordre, avec intelligence, avec prévoyance pour les besoins et pour le bien de chaque être, comment nous refuser de croire à l'existence d'une cause intelligente et souverainement bonne? Cette manière de raisonner dont Socrate le premier a fait un usage savant et réfléchi (Xénophon, *Memorabilia Socratis*, dialogue entre Socrate et Aristodème le Petit), demeurera toujours la preuve la plus populaire de l'existence de Dieu, et la plus accessible à toutes les intelligences. Cepen-

dant ce n'est pas seulement en métaphysique qu'il est nécessaire de la laisser subsister; contenue dans des limites précises, appliquée à des faits d'un caractère bien connu, nous ne la croyons pas d'un usage moins légitime dans la science de la nature. Par exemple, n'est-ce pas le principe des causes que l'on reconnaît dans cet axiome de la physiologie moderne : point d'organe sans fonction! On a prétendu que les physiciens de l'école, affirmant que l'eau monte dans les pompes parce que la nature a horreur du vide, faisaient également usage des causes finales; mais ce n'est là qu'un ridicule non-sens, qui n'a rien de commun avec le principe que nous défendons.

CAUSES OCCASIONNELLES. Ce nom reste exclusivement consacré à l'hypothèse imaginée par l'école cartésienne, pour expliquer les rapports de l'âme et du corps. Entre l'âme, disent les philosophes de cette école, entre l'âme, substance purement pensante, et le corps, dont l'essence consiste dans l'étendue, tous les rapports sont inexplicables sans une intervention directe de la cause première. C'est par conséquent Dieu lui-même qui, à l'occasion des phénomènes de l'âme, excite dans notre corps les mouvements qui leur correspondent, et qui, à l'occasion des mouvements de notre corps, fait naître dans l'âme les idées qui les représentent, ou les passions dont ils sont l'objet. Le système des causes occasionnelles n'existe encore qu'implicitement et sous une forme peu arrêtée dans les écrits de Descartes. Clauberg, ensuite Malebranche, Régis et surtout Geulinx, l'ont développé dans toutes ses conséquences. Enfin un autre cartésien, de Laforge, en le restreignant aux mouvements involontaires, a essayé de le concilier avec le sens commun et l'expérience, qui donnent à la volonté un pouvoir réel sur nos organes. *Voyez*, pour plus de détails, les articles relatifs aux différents noms que nous venons de citer.

CÉBÈS DE THÈBES, philosophe de l'école de Socrate, un des interlocuteurs que Platon introduit dans le *Phédon*, avait écrit trois dialogues : 1° *Hebdomade* ou *la Semaine*, 2° *Phrynicus*, 3° *Pinax* ou *la Table*. Le dernier est le seul qui nous reste. C'est une sorte d'allégorie dans laquelle l'auteur a représenté tous les penchants bons ou mauvais de la nature humaine, toutes les vertus et tous les vices. On y voit d'un côté l'imposture qui enivre les hommes du breuvage de l'erreur et de l'ignorance, et qui les pousse, escortés des passions et des préjugés, vers la fortune, la volupté et la débauche, et plus tard vers la tristesse, le deuil et le désespoir : d'un autre côté, sont la patience et la modération qui conduisent à l'instruction véritable, aux vertus et à la félicité. L'intention de ce petit dialogue est, comme on voit, excellente, et la forme ne manque pas d'élévation, ni d'une certaine grâce. Plusieurs critiques, entre autres Jérôme Wolf (*Annot. ad Epist. et Cebet.*) et l'abbé Sevin (*Mémoires de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres*, t. III) en ont contesté l'authenticité, sur ce motif, que parmi les adorateurs de la fausse instruction, il y est fait mention de plusieurs sectes postérieures à Cébès, les hédoniques, les péripatéticiens, les videstiniens; mais ces mots peuvent avoir été interpolés, et, en tout cas, il semble difficile de rejeter le témoignage formel de Diogène Laërce, de Tertullien, de Chal-

cidius et de Suidas, qui tous attribuent la *Table* à Cébès, disciple de Socrate. Le *Tableau de Cébès* a été souvent réimprimé à la suite du *Manuel d'Epictète :* il en existe en outre plusieurs éditions spéciales, parmi lesquelles nous citerons celles de Gronovius, in-12, Amsterdam, 1689; de Th. Johnson, in-8°, Londres, 1721, et de Schweighaeuser, in-12, Strasbourg, 1806. On peut aussi consulter : Flade, *de Cebete ejusque Tabula,* in-4°, Freiberg, 1797; Klopfer, *de Cebetis tabula dissertationes tres,* in-4°, Zwikaw, 1818-22.—Un autre philosophe du nom de Cébès, natif de Cyzique, est cité par Athénée (*Deipnos.,* lib. IV, c. 52). Il appartenait à la secte des cyniques, et a été regardé comme le véritable auteur de la *Table* par ceux qui enlèvent cet ouvrage à Cébès le Socratique. X.

CELSUS. Il a existé plusieurs philosophes de ce nom. — 1° A. Cornelius Celsus. Il paraît avoir vécu sous le règne de Tibère; mais on ignore l'époque précise de sa naissance et de sa mort. Huit livres sur la médecine, formant la sixième partie d'un grand traité sur les arts, sont le seul de ses ouvrages que nous possédions. Quintilien nous apprend (*Inst. orat.,* lib. XI, c. 1) qu'il suivait, non sans éclat, l'école d'Epicure. — 2° Celsus, célèbre adversaire du christianisme. Il a vécu sous le règne d'Adrien, et s'il est le même, comme tout le fait présumer, que le personnage du même nom à qui Lucien a adressé l'histoire de l'imposteur Alexandre, il doit avoir poussé sa carrière jusque sous le règne de Marc Aurèle. C'est un point fort controversé de savoir à quelle secte il appartenait. Selon les uns, il était stoïcien; selon les autres, platonicien; suivant l'opinion la plus commune, épicurien. Ce dernier sentiment est celui auquel incline Brucker (*Hist. crit. Philos.,* t. II, p. 604 et suiv.), qui a longuement discuté la question. Celsus avait composé, sous le titre de *Discours véritable,* un ouvrage contre les juifs et les chrétiens, qui a été réfuté par Origène. Il avait écrit aussi un livre contre la magie et un autre sur l'art de bien vivre. Aucune de ces productions n'est parvenue jusqu'à nous.—3° Celsus, auteur d'une Histoire de la philosophie dont parle saint Augustin (*de Hæresib. præf.*). Fabricius (*Biblioth. lat.*) pense qu'il est le même que Cornelius Celsus; mais cette opinion a été contestée. X.

CERDON, hérésiarque du IIe siècle de l'ère chrétienne, était originaire de Judée. Il vint à Rome vers l'an 139, sous le pontificat du pape Hygin, et y enseigna dans le secret une doctrine moitié philosophique, moitié religieuse, mélange confus des dogmes chrétiens, du dualisme oriental et des idées gnostiques. Ses disciples se confondirent avec ceux de Marcien, qui propagea, quelques années plus tard, des opinions semblables. *Voyez* l'article Gnosticisme, le *Dictionnaire des hérésies* de Pluquet, et l'*Histoire du Gnosticisme* de M. Matter. X.

CÉRINTHE, à peu près contemporain de Cerdon, était comme lui originaire de Judée. Il séjourna longtemps en Egypte, s'y familiarisa avec les doctrines orientales, et plus tard se transporta dans le christianisme, qu'il altéra, ainsi que tant d'autres, par ce mélange d'éléments étrangers. Il regardait le monde, non comme une création de la

Divinité, mais comme l'ouvrage d'une puissance inférieure qui ne connaissait pas l'Etre suprême ou qui, du moins, ne le connaissait que très-imparfaitement et était séparée de lui par une infinité d'éons. On attribue aussi à Cérinthe les sentiments des millénaires sur le règne à venir du Christ, qu'il prétendait devoir durer ici-bas mille ans, pendant lesquels les justes auraient en partage toutes les voluptés charnelles. *Voyez*, pour plus de détails, les ouvrages indiqués à l'article précédent.

X.

CERTITUDE. Que tous les hommes se croient capables de parvenir à la vérité, c'est là un fait qui ne saurait être contesté sérieusement, car il ressort de l'expérience de la vie entière.

Si la conscience nous avertit que nous éprouvons du plaisir ou de la douleur, si la vue ou le toucher nous transmet la notion d'un objet, si la mémoire nous rappelle le souvenir d'un événement, nous ne contestons pas la véracité de la conscience, des sens ni de la mémoire, mais nous jugeons d'après leur témoignage que cet événement a eu lieu, que cet objet existe, que notre âme est affectée en bien ou en mal.

Les conceptions absolues de la raison intuitive, telles que les idées de temps et d'espace, de substance et de cause, de beauté et de perfection, subjuguent notre assentiment avec non moins de force et de rapidité.

Nous considérons aussi comme parfaitement légitime le procédé de l'esprit dans le raisonnement, et jamais personne ne douta de la vérité d'une conséquence régulièrement déduite de prémisses vraies.

Il en est de même à l'égard d'une dernière faculté, l'induction: bien que les erreurs où elle tombe soient fréquentes, cependant nous n'hésitons pas à croire, sur son autorité, que dans tous les lieux de la terre les corps tombent et s'attirent, le mouvement se communique, la vie circule, tous les phénomènes se produisent suivant des lois uniformes.

Cette confiance naturelle de l'homme dans le témoignage de ses facultés, cette adhésion vive et profonde à la vérité qu'elles lui révèlent, a reçu le nom de *certitude*.

La certitude suppose à la fois un objet à connaître, un esprit qui le connaît, et en troisième lieu, un rapport entre l'esprit et l'objet, rapport qui n'est autre chose que la connaissance elle-même à ses degrés divers. Or si l'esprit ne possédait pas certains pouvoirs appropriés aux différents ordres de vérités, ou bien si, possédant ces pouvoirs, il ne les appliquait pas, aucune communication ne s'établirait de nous aux choses; nous ne pourrions affirmer qu'elles existent, ni le contester; étrangers au doute comme à la foi, privés de toute idée, nous n'aurions pas même le sentiment de notre existence personnelle. Il résulte de là que le point de départ de la connaissance et de la certitude qui en résulte, est l'opération des facultés de l'intelligence. Ce sont elles qui nous mettent en relation avec la réalité; ce qui échappe entièrement à leur portée, ce qu'elles ne peuvent en aucune sorte ni comprendre ni entrevoir, ne saurait fournir la matière d'un jugement.

Mais cette première condition ne suffit pas pour déterminer l'adhésion de l'esprit; elle en appelle une autre du côté de l'objet qui doit pou-

voir se manifester à la pensée, et l'éclairer de sa lumière; sans quoi il n'existerait jamais pour elle. Cette action particulière de la vérité qui la rend visible, cette clarté pénétrante que l'analyse ne saurait définir, mais dont nous nous sentons frappés, est l'évidence. Toutes les fois qu'une vérité nous paraît évidente, nous ne pouvons nous empêcher de l'admettre; nous en sommes certains, ou, ce qui revient au même, elle est certaine pour nous. La certitude est donc un état de l'âme corrélatif à une propriété des objets, l'évidence. Il y a entre elles le rapport de l'effet à la cause; celle-ci implique celle-là, et elles s'accompagnent invariablement.

Maintenant faut-il croire qu'elles constituent en elles-mêmes un de ces phénomènes primitifs et irréductibles qu'il est à la fois impossible de supprimer et de confondre avec d'autres? La certitude ne serait-elle pas, au contraire, une simple variété de l'opinion, c'est-à-dire du doute, et, considérée dans les choses, le plus haut degré de la probabilité? Ce point, qui a longtemps partagé la philosophie, a des conséquences trop graves pour ne pas appeler un sérieux examen.

Si nous considérons attentivement ce qui se passe en nous lorsque nous sommes certains d'une vérité, nous serons tout d'abord frappés de l'assurance où nous nous trouvons de ne pas nous tromper. Chacun de nous, par exemple, est certain de son existence personnelle. Or quand il prononce intérieurement cette parole : *J'existe,* est-ce que son esprit conçoit la possibilité d'une illusion? Assurément non. Il en est de même quand nous affirmons que les corps sont étendus, qu'ils occupent un lieu dans l'espace, que les événements s'accomplissent dans la durée, qu'ils ont tous une cause : nous portons ces jugements sans nous représenter et sans nous dire à nous-mêmes qu'il pourrait bien se faire que nous fussions victimes d'une erreur des sens ou de la raison.

La certitude est donc une affirmation absolue de la vérité à laquelle l'entendement adhère. Or une affirmation absolue ne saurait l'être plus ou moins. Elle est ou elle n'est pas, sans milieu. Il ne peut donc y avoir de plus ou de moins dans la certitude, et en fait il n'y en a pas. Quel est l'homme qui est plus certain de son existence aujourd'hui qu'hier, dans une contrée que dans une autre? Quel est celui qui commence par avoir une demi-certitude que deux et deux font quatre, puis une certitude plus haute, puis une entière certitude, sauf à voir plus tard l'adhésion de l'entendement entrer dans une période décroissante, et venir peu à peu s'effacer et s'éteindre dans les nuances du doute?

Mais si telle est la nature de la certitude, il est plus clair que le jour qu'elle ne doit pas être confondue avec la probabilité, qui présente des caractères tout différents. En effet, quand un événement n'est que probable, il y a beaucoup de chances pour qu'il ait lieu, et d'autres pour qu'il n'ait pas lieu. Le jugement que nous en portons ne peut donc pas être absolu. L'affirmation de l'esprit est, pour ainsi parler, mêlée d'une négation; ou plutôt, on n'affirme pas, on conjecture, on hasarde, on hésite, en un mot, on n'est pas certain.

Il y a plus; cette chance contraire qui subsiste en dehors de notre jugement, et qui l'infirme, ne reste pas, ne peut pas rester constamment la même. Tantôt elle est très-considérable, tantôt elle l'est ou le paraît beaucoup moins. Dans le premier cas, nous disons que le fait en

question est peu probable : il le devient de plus en plus dans le second. La probabilité parcourt ainsi tous les degrés d'une échelle immense, là plus haute, ici moins élevée, suivant que les occasions d'erreur sont plus ou moins nombreuses; au lieu que la certitude demeure invariable et toujours identique à elle-même. Et ce serait en vain que vous augmenteriez jusqu'à l'infini la quantité des chances heureuses, en diminuant dans la même proportion les chances contraires; tant que subsisteraient celles-ci, n'y en eût-il qu'une seule contre mille des premières, notre assurance, quoique très-fondée, resterait inquiète et chancelante; nous n'aurions pas le droit de dire : nous sommes certains. La probabilité, en un mot, peut croître indéfiniment, sans engendrer la certitude; parvenue à son plus haut degré, elle est encore séparée de l'évidence par un abîme.

Une fois constaté que la certitude prise en elle-même est une manière d'être, un état, un phénomène à part et *sui generis*, l'observation conduit à y reconnaître des variétés assez nombreuses qui tiennent à la fois aux objets et au mode d'action des pouvoirs de l'esprit.

Il y a une certitude de la conscience qui comprend les états et les opérations du moi, ses facultés, son existence, sa nature; une certitude des sens, qui a pour objet le monde matériel et les propriétés des corps; une certitude de la raison qui environne les vérités premières de l'ordre moral et métaphysique; la certitude de la mémoire qui nous rappelle les événements antérieurs; celle du raisonnement qui nous conduit d'une vérité à une autre, comme d'un fait à une loi, d'un principe à sa conséquence; celle enfin du témoignage, car les faits qui nous sont attestés par nos semblables obtiennent de nous la même foi que si nous les avions découverts par nous-mêmes.

Dans tous ces cas, la certitude n'a pas lieu de la même manière. Dans les uns, elle est instantanée, immédiate; nous y parvenons avant même de l'avoir cherchée; c'est ce qui arrive pour les données de la conscience, des sens, de la mémoire et de la raison. Au contraire, dans l'exercice du raisonnement, elle se forme péniblement et suppose la réflexion ainsi que des idées intermédiaires. Je me souviens, tel corps existe, la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, voilà des propositions que tous les hommes jugent vraies, sans avoir besoin d'autre explication que celle du sens des mots. Mais il n'en est pas de même si on nous dit que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits; nous n'admettons ce théorème qu'après y avoir réfléchi et en avoir pesé et comparé tous les termes.

Ce qui est plus grave que les distinctions qui précèdent, et ce qu'il importe de bien comprendre, c'est que l'origine de la certitude ne doit pas être attribuée à telle ou telle faculté à l'exclusion des autres, mais qu'elles sont toutes, prises chacune dans leur sphère, également légitimes et véridiques. Une école conteste le témoignage des sens, de la raison, du raisonnement et de la mémoire; elle ne reconnaît d'autre autorité que celle de la conscience, et elle prétend faire sortir toute certitude de l'idée seule du *moi*. Une autre école demande à la sensation le principe unique de la vérité, et, depuis Epicure jusqu'à M. de Tracy, les représentants de cette école regardent comme illusoires les notions qui ne peuvent se ramener à des éléments sensibles. Enfin, si on en croit un

écrivain célèbre de nos jours, le fondement de la connaissance ne se trouve pas dans la raison de l'individu, mais dans l'accord des opinions et dans l'autorité. Toutes ces théories sont hors du vrai, et entraînent des conséquences qui ne permettent pas de les admettre.

Placez-vous dans la conscience l'origine de la certitude? vous supposez d'abord très-arbitrairement que l'évidence ne se rencontre que dans les phénomènes intérieurs, tandis que de fait, elle appartient à bien d'autres vérités. Votre supposition va même contre votre principe, car la conscience nous dit que nous n'avons pas plus le pouvoir de mettre en question la réalité de la matière et les axiomes mathématiques que notre existence propre. En second lieu, vous êtes réduit, si vous voulez rester conséquent, à ne rien admettre d'assuré, hors votre esprit et ses opérations, comme ces disciples de Descartes, qui, de l'exagération même de leur système, reçurent le nom d'*égoïstes;* ou bien, si vous prétendez sortir de vous-même et arriver à Dieu et au monde, vous n'y parvenez qu'au prix d'inévitables contradictions; car vous êtes tenu d'employer l'aide du raisonnement, de la raison et de la mémoire, en d'autres termes, toutes les facultés dont vous avez commencé par infirmer la valeur et la véracité. L'histoire nous dit combien Malebranche et Descartes ont dépensé de travail et de génie à donner une preuve de l'existence du monde meilleure que le témoignage des sens; mais l'histoire nous apprend aussi que tant d'efforts n'ont abouti qu'aux plus étranges paralogismes, à des sophismes qu'on appellerait grossiers, comme l'a dit M. Royer-Collard, s'il ne s'agissait d'aussi grands hommes.

Voulez-vous, au contraire, que le fondement de la certitude soit la sensation; vous retrouvez toutes les difficultés contre lesquelles le cartésianisme a échoué, et même de beaucoup plus grandes encore; car cette hypothèse conduit logiquement à la négation de la pensée, des causes et des substances, de l'infini, du bien et du beau, toutes choses qui ne sont pas visibles à l'œil ni tangibles à la main. Voilà donc la science et l'art, la religion et la morale, privées des idées qui leur servaient de base, et la nature sensible elle-même qui était supposée renfermer toute réalité, se trouve n'offrir que de vaines apparences, des phénomènes sans lois, des qualités sans sujet, partout une surface, et de fond nulle part. Mais ces apparences qui varient d'individu à individu, et pour le même individu selon le pays, le temps et les circonstances, n'offrent elles-mêmes au sujet pensant aucun point capable de le fixer. Il peut également les affirmer ou les nier tour à tour, ou dans le même instant, de sorte qu'après être parti de cette maxime que toute vérité est dans la sensation, on se trouve amené à celle-ci, que tout est faux et que tout est vrai à la fois, c'est-à-dire qu'il n'y a rien d'assuré ni dans la science ni dans la vie, ni pour l'entendement ni pour la sensibilité. La philosophie de la sensation a porté en tous lieux et dans tous les pays ces douloureux et inévitables fruits; elle les portait déjà il y a deux mille ans, lorsqu'un sophiste resté fameux, Protagoras, considérait l'homme comme la mesure de toutes choses, et que Platon écrivait un de ses plus admirables dialogues, le *Théétète*, pour combattre une aussi funeste maxime; elle les a portés de nouveau à une époque voisine de nous, avec les successeurs de Locke, avec ceux de Condillac,

et on peut affirmer que si la raison la repousse, le témoignage de l'histoire la condamne également.

Que, si enfin, vous rejetez l'autorité de la conscience, des sens, et en général de toutes les facultés du *moi*, pour concentrer toute certitude dans l'accord des opinions, vous exagérez singulièrement la portée du témoignage, qui est sans contredit pour l'homme, nous l'avons reconnu, une source féconde de jugements indubitables, mais qui ne saurait tenir lieu des autres moyens de connaître. Combien de faits dont nous sommes certains et que nous n'avons appris que par nous-mêmes? Faudrait-il qu'un homme, relégué dans une île déserte, comme Robinson, doutât de toutes choses, parce qu'il n'aurait jamais à consulter d'autre opinion que la sienne? Faudrait-il, par le même motif, ne tenir aucun compte des phénomènes intérieurs, des secrètes modifications du *moi?* Ajoutez mille autres difficultés, dont nous pouvons à peine indiquer quelques-unes. On conteste au *moi* la légitimité de ses facultés, et cependant la confiance qu'il a dans le jugement de ses facultés n'est et ne peut être qu'une induction de sa propre véracité. On veut que les sens, la mémoire, la raison, soient des facultés trompeuses, et cependant c'est avec leur secours que nous connaissons qu'il existe des hommes, que nous entendons leur parole, que nous la comprenons. On frappe d'une déclaration d'impuissance la raison qui luit dans chacun de nous, et cependant la raison générale qu'on lui substitue n'est que la collection de toutes les raisons particulières, comme si on pouvait former une seule unité en accumulant des zéros. Du moment que la philosophie prétend ne pas se fier à l'intelligence de l'individu, elle marche d'une inconséquence à une autre, et elle s'épuise en stériles efforts pour reconquérir une vérité qui ne cesse de fuir, précisément parce qu'on l'a laissée échapper une première fois. Et quel est le résultat de ces étranges contradictions? Evidemment le découragement et le scepticisme. On a commencé par mettre en question la véracité de ses propres facultés; par le progrès nécessaire des idées, on arrive à contester l'autorité du jugement des autres, et on finit par ne croire désormais à rien, faute d'avoir eu la sagesse de croire à soi-même.

Il y a d'ailleurs un motif bien simple qui fait que la certitude ne peut pas être le privilége d'une faculté, quel qu'en soit le nom, mais doit rester, pour ainsi dire, le patrimoine de toutes : c'est l'unité de l'intelligence et sa foi en elle-même. On croirait, à entendre certains philosophes, que les pouvoirs de l'esprit constituent autant d'attributs séparés et indépendants les uns des autres; rien n'est moins conforme à la vérité qu'une pareille opinion. Ce sont les vérités connues qui diffèrent; mais au fond nous les connaissons toutes avec le même esprit, avec la même faculté de connaître. Qu'est-ce que la conscience? La pensée prenant connaissance d'elle-même. Qu'est-ce que les sens? La pensée prenant connaissance des corps. Qu'est-ce que la raison? La pensée prenant connaissance de l'absolu. Il en est de même de nos autres facultés: la mémoire, la généralisation, le raisonnement, qui ne sont jamais que la pensée appliquée à des objets divers et placée dans des conditions différentes. Or, si la pensée est véridique dans un cas, qui empêche qu'elle ne soit dans tous? Pourquoi restreindre arbitrairement sa portée, et parmi tant de jugements qu'elle porte avec des titres égaux, avouer et accep-

ter les uns, désavouer et rejeter les autres? Toutes les notions acquises régulièrement, en conformité aux lois de la pensée, sont vraies, ou aucune ne l'est. Reste maintenant à savoir s'il se peut que l'homme possède des connaissances vraies. Nous touchons ici à une dernière question, de toutes la plus célèbre et la plus grave.

Ce qui frappe d'abord, lorsqu'on envisage la situation actuelle de l'intelligence en face de la vérité, c'est le sentiment qu'elle a de ne pouvoir se soustraire à son action, en ne portant pas certains jugements. Non-seulement nous croyons à notre existence, à celle du monde extérieur, à la réalité du libre arbitre, à la distinction du bien et du mal; mais nous pensons qu'il est impossible de ne pas y croire. Ces croyances, et mille autres pareilles, s'emparent invinciblement de nous, et nos efforts pour les rejeter ne servent qu'à en faire mieux ressortir l'irrésistible ascendant.

Mais si la connaissance humaine présente ce caractère de nécessité, peut-elle être considérée comme l'expression fidèle de la nature des choses? Ne serait-elle pas plutôt un résultat tout subjectif de notre constitution intellectuelle? et ce que nous prenons pour la vérité une image décevante émanée de nous-mêmes? Kant l'a soutenu dans sa *Critique de la raison pure*. Il prétend que nous connaissons les objets, non en eux-mêmes, mais suivant ce qu'ils nous paraissent; que les premiers principes ne sont que des formes ou des catégories de l'entendement; que toute la réalité se réduit pour nous à une illusion d'optique produite par le jeu de nos facultés.

Cette opinion de Kant paraîtrait mieux fondée, si la vérité ne se manifestait jamais que sous la forme d'une notion nécessaire. Mais, pour qui veut y regarder de près, ce mode de la connaissance n'est ni le seul ni le premier. Combien de fois n'arrive-t-il pas que la vérité répand une clarté si vive, que la connaissance a lieu immédiatement et, pour ainsi dire, à notre insu? L'esprit n'a pas même le loisir de se replier sur lui-même et d'acquérir la conscience de l'action qui le pénètre; il ignore si elle est invincible ou s'il peut la combattre; il croit à la réalité parce qu'elle est devant lui, et non pour une autre cause. Ces occasions où toute empreinte personnelle du *moi* disparaît dans la spontanéité de l'aperception se reproduisent si souvent, qu'il serait impossible de trouver des jugements, même réfléchis, qui eussent une origine différente. Toute réflexion suppose une opération antérieure qui consiste à affirmer les principes dont on essayera plus tard de se rendre compte. Aurions-nous songé à mettre en doute la vérité, si nous ne l'avions d'abord rencontrée sans la chercher? La nécessité de nos jugements qui éclate surtout dans l'effort que nous faisons pour les approfondir, n'en est donc pas le premier caractère. Ils commencent par être spontanés, et ce n'est que plus tard que, devenus réfléchis, ils contractent une fausse apparence de subjectivité, et ressemblent à une loi toute relative de notre intelligence, au lieu qu'ils sont un reflet fidèle et comme l'œuvre de la vérité. Si Kant avait approfondi cette importante distinction, peut-être aurait-il reculé devant les paradoxes qui lui assignent un rang parmi les chefs du scepticisme moderne.

Dira-t-on que, même dans ces moments où l'intelligence perd le sentiment d'elle-même sous l'action infaillible de la vérité, elle n'a aucune

preuve qu'elle n'altère pas cette vérité en l'apercevant, et que ce qui lui paraît est conforme à ce qui est ? Nous convenons que telle est la condition de l'intelligence. Non, elle ne peut pas démontrer sa propre véracité; car elle n'a à sa disposition qu'elle-même et ses facultés qu'il s'agirait précisément de justifier. Mais ici la démonstration, qu'il faut reconnaître impossible, n'est-elle pas en même temps superflue? Tout se peut-il, tout se doit-il prouver? N'y a-t-il pas des choses qui portent leur preuve avec elles-mêmes dans l'évidence immédiate qui les accompagne? Et au premier rang de ces vérités lumineuses ne faut-il pas nommer la légitimité de nos moyens de connaître?

Si la raison était placée dans l'alternative de mettre en question toutes ses connaissances, ou d'établir qu'elle n'est pas un pouvoir trompeur, il n'y aurait pas d'intelligence qui fût assurée de posséder la vérité. Imaginez un esprit doué de facultés surhumaines, si vous voulez, divines; il remarquera, comme nous, que ses facultés résident dans un sujet qui est lui-même; comme nous, il pourra se demander si elles réfléchissent exactement la nature des choses, ou si d'autres cieux et une nouvelle terre ne s'offriraient pas aux regards d'une intelligence différemment organisée; et, placé comme nous dans l'impuissance d'éclaircir avec sa raison ce soupçon qui atteint sa raison même, il devra rester sous le poids d'une éternelle incertitude. Le scepticisme deviendrait donc la loi commune de tous les esprits, depuis l'homme jusqu'à Dieu, et la possession certaine de la vérité n'appartiendrait pas même à cette raison infinie qui doit tout connaître, puisqu'elle a tout créé.

On découvre d'ailleurs dans la doctrine de Kant la contradiction inhérente à tous les systèmes, qui affaiblissent, à tel degré que ce soit, la portée légitime de la raison. Elle peut être dissimulée plus habilement, mais elle n'en existe pas moins. En effet, quel est le résultat des analyses profondes, et cependant si incomplètes, du philosophe allemand? C'est que nous connaissons les choses en tant qu'hommes seulement; qu'il peut se faire que nos facultés nous trompent; que, notre organisation venant à changer, rien ne prouve que nous ne verrions pas les objets d'une manière différente. Or, sous la forme d'une simple hypothèse, ces trois jugements ont au plus haut degré un caractère dogmatique qu'il est impossible de méconnaître; il reviennent à dire : Il est vrai, d'une vérité absolue, que la vérité absolue nous échappe. Ainsi, au fond des incertitudes du philosophe, est cachée une affirmation qui en démontre la vanité.

Concluons que l'autorité de la raison ne saurait être ni contestée ouvertement, ni infirmée d'une manière indirecte. On l'a souvent dit, et nous tenons, en terminant, à le répéter, l'homme ne doit pas espérer de pouvoir connaître toutes choses. Etre imparfait et borné, une partie de la réalité ne cessera de lui échapper. Là est le secret de notre ignorance et de nos erreurs, dont le pyrrhonisme s'est fait tant de fois une arme contre la certitude. Mais si notre science doit rester à jamais incomplète, elle n'est pas pour cela illusoire, et ce qu'il importe de remarquer, à l'éternel honneur de l'esprit humain, les vérités les plus importantes sont précisément celles qui nous sont le mieux démontrées. S'agit-il de l'âme? nous avons le sentiment de son unité, de son identité, de sa causalité, et, par conséquent, de sa liberté et de son immatérialité. S'agit-il

de Dieu? il apparaît à la pensée sous la claire notion d'un être parfait, avec le triple caractère de créateur, d'ordonnateur et de conservateur. S'agit-il du devoir? nous en puisons l'idée dans la raison, nous en trouvons le fondement dans le libre arbitre, nous en découvrons la sanction dans la justice divine. Ces hautes vérités sont le partage de tous les esprits, des intelligences les plus hautes comme des plus vulgaires, et la clarté avec laquelle elles reluisent dans une conscience honnête, fournit un témoignage de la portée de l'intelligence qu'aucune subtilité ne saurait affaiblir. Le rôle de la philosophie ainsi que de la religion est de les éclaircir dans ce qu'elles ont d'obscur; mais quand, au lieu de cela, la philosophie les met en question; quand elle étend ses doutes jusqu'à l'intelligence et nie le principe de la certitude, elle soutient une gageure contre le bon sens du genre humain, et, pour prix de sa témérité, elle ne recueille qu'un discrédit universel. C. J.

CÉSALPIN [*Andrea Cesalpino*], né en 1519 à Arezzo, en Toscane, fit d'abord des études assez médiocres; mais lorsqu'une fois il fut débarrassé du joug de l'école, et qu'il eut obtenu le titre de médecin, il développa des talents que ses débuts n'auraient pu faire présager. Animé du véritable esprit du péripatétisme, il attaqua la scolastique sans ménagement. C'est assez dire qu'il se fit un grand nombre d'ennemis, à la tête desquels on remarque Samuel Parker, archidiacre de Cantorbéry, et Nicolas Taurel, médecin de Montbéliard. Ils n'eurent cependant pas assez de crédit pour le faire déférer au tribunal de l'inquisition, ni même pour lui faire perdre la confiance de la jeunesse qui se pressait à ses leçons; car il enseigna la philosophie et la médecine d'abord à Pise, puis au collége de la Sapience à Rome, où il fut appelé par Clément VIII, qui le fit son premier médecin. Il pressentit la découverte de Harvey, ou la grande circulation; car il n'a décrit que la petite, ou la circulation pulmonaire (G. Cuvier, *Hist. des sc. nat.*, t. II, p. 41). Mais il inventa le premier système de botanique fondé sur la forme de la fleur et du fruit et sur le nombre des graines. Son livre *des Plantes* est remarquable par la logique et la méthode. « On y voit, dit G. Cuvier (*Ib.*, p. 198), des traces de l'étude profonde que l'auteur avait faite d'Aristote : c'est, en un mot, une œuvre de génie. » Le même esprit d'analogie, de logique et de méthode lui fit classer aussi les métaux de la manière la plus satisfaisante (*Ib.*, p. 236). —Mais, quelque puissance de raison que ces divers travaux annoncent, le philosophe d'Arezzo a des titres plus directs encore pour figurer parmi les philosophes les plus éminents du XVIe siècle. Voici quelques-unes des idées qu'il a exposées dans ses *Questions péripatéticiennes* (quest. 1 et 3). La substance première ne peut être la matière brute et grossière, ni même la matière organisée. La matière a dû être précédée de la forme formatrice et vivifiante. Le principe de toutes les formes est Dieu, l'intelligence première et suprême, et, par conséquent, l'acte absolument pur, simple et premier.

La substance primitive est donc la force primitive, l'intelligence première, le bien originel, ou absolument digne d'amour; cette substance n'a rien de commun avec la quantité et ne peut absolument pas être appelée finie ou infinie. L'intelligence première n'a pas, non plus, créé

ou agi dans un but proprement dit, puisqu'elle est la fin des fins, et qu'elle est immuable en elle-même (*Ib.*, quest. 3).

Le bien absolu ou divin, étant seul absolument désirable (*unum divinum appetibile*), il doit y avoir aussi quelque chose qui soit capable de le désirer. Il existe donc, indépendamment d'une substance primitive, d'autres substances, qui sont redevables de leur existence à la première, et qui ne sont même des substances que suivant la mesure d'après laquelle elles participent du principe de la forme vivifiante. C'est ce principe qui constitue l'unité du monde (*Ib.*, quest. 7).

Les genres et les espèces sont éternels; les individus seuls ont une existence passagère : car, malgré la mort des individus, la substance primitive et éternellement active, conserve toujours l'impérissable faculté de produire, et produit en effet toutes les espèces d'êtres (*Ib.*, liv. v, quest. 1).

De toutes les choses créées, c'est le ciel qui approche le plus de la perfection de l'intelligence suprême : car, de même que cette intelligence ne relève que d'elle-même, voit tout en elle (*Receptio sui ipsius, non alterius*), de même, le ciel s'appartient à lui-même, est indépendant des autres créatures, revient sur lui-même, puisqu'il est constamment dans le même lieu (*Ib.*, liv. III, quest. 3, 4).

Toutes les créatures qui se propagent actuellement par la voie de la génération pourraient également résulter de l'action de la chaleur céleste sur certains mélanges de matières. Les animaux supérieurs pourraient encore sortir de la terre humide et échauffée par la chaleur fécondante du soleil, si tous les individus qui composent actuellement ces espèces d'animaux venaient à périr. C'est ainsi que nous voyons encore tous les jours des insectes se former au sein de la putréfaction (*Ib.*, liv. v, quest. 1). Mais la propagation ordinaire et celle qui naît de la corruption supposent également une formation primitive.

De tous les êtres périssables, l'homme seul a une âme pensante et immortelle. L'action de l'âme est, en soi, indépendante de l'organisme (*Ib.*, liv. II, quest. 8).

L'âme n'est ni partiellement dans chaque partie du corps, ni tout entière dans le corps tout entier; mais elle réside dans le cœur. C'est le cœur qui entre le premier en fonction dans l'œuf fécondé, et qui est le point le plus important dans tout le corps, le principe des artères et des veines, et même celui des nerfs; car les artères ont déjà des téguments nerveux, et se rendent du cœur au cerveau. C'est pourquoi le cœur est le siége des sensations, comme le prouve invinciblement l'influence des passions sur cet organe (*Ib.*, liv. v, quest. 7).

Césalpin repoussait la magie et la sorcellerie, comme des extravagances ou des impostures. Ses opinions se répandirent, non-seulement en Italie, mais encore en Allemagne, à tel point que, selon les paroles de Taurel, son adversaire, elles y étaient en plus grande considération que les oracles d'Apollon parmi les Grecs. Parker disait aussi de lui qu'il avait été le premier et peut-être le dernier des modernes qui ait compris Aristote. Césalpin exposait sans restriction la doctrine de ce philosophe ou ce qu'il regardait comme tel, laissant à la théologie le soin d'en réfuter les erreurs. On a cru voir en lui un précurseur de Spinoza et même un athée. Il mourut en 1603.—Brucker a donné une analyse

: la doctrine de Césalpin au tome VI de son *Histoire de la Philosophie*, 723 et suiv. On peut consulter aussi un excellent article du *Dictionire historique* de Bayle et l'*Histoire de la Philosophie* de M. Rixner. es ouvrages philosophiques de Césalpin, aujourd'hui fort rares, sont : *uæstiones peripateticæ*, in-f°, Venise, 1571; — *Dæmonum investiga-) peripatetica*, in-4°, ib., 1593. J. T.

CHÆREMON vivait dans le Ier siècle de l'ère chrétienne. Suidas i attribue une Histoire d'Egypte et un ouvrage intitulé *Hiéroglyphites*. Porphyre (*de Abstin.*, lib. IV) nous apprend qu'il professait le oïcisme : ce qui porte à croire qu'il est ce même Chæremon contre quel il existe une épigramme de Martial (liv. XI, épigr. 56). On croit aussi le même que l'auteur d'un traité sur les comètes, cité par ;nèque (*Quæst. nat.*, lib. VII, c. 5) sous le nom de Charimander.
X.

CHALDÉENS (SAGESSE DES). Tout le monde connaît l'antique re- ɔmmée de la sagesse chaldéenne et de la science des mages; on sait ıel prestige s'attachait autrefois à ces noms pleins de mystères, quelle ıtorité ils avaient surtout à l'école d'Alexandrie, où l'Orient et la Grèce ıt commencé, pour la première fois, à se mêler et à se connaître. Mais rsqu'on veut savoir sur quoi se fonde cette gloire séculaire; lorsqu'on ıtreprend d'en recueillir les titres et de les examiner à la lumière d'une iine critique, alors on ne trouve plus que ténèbres et confusion. Quelues passages obscurs des prophètes hébreux, torturés en mille sens par s commentateurs, quelques indications superficielles de Strabon et de iodore de Sicile, quelques lignes de Sextus Empiricus, de Cicéron, : Lactance et d'Eusèbe, telles sont à peu près toutes les traces qui nous ;stent de la civilisation d'un immense empire et de cette sagesse tant ıntée de laquelle, disait-on, Thalès, Pythagore, Démocrite et Platon ıi-même se sont nourris et inspirés. Nous nous garderons de citer ɔmme des autorités incontestables les philosophes d'Alexandrie, comme hilon le Juif, Porphyre, Jamblique, saint Clément, et d'accueillir sans ;serve les opinions qu'ils nous ont transmises sous le titre pompeux *'Oracles chaldéens* (Λόγια χαλδαϊκά). Ces prétendus oracles ont une ;ssemblance trop évidente avec les doctrines professées par les disıples d'Ammonius et de Plotin, pour qu'il soit permis de croire à leur ıthenticité. Puis il y a lieu de s'étonner que, remontant jusqu'à Zoɔastre, ils soient restés entièrement inconnus jusqu'à cette époque, ıalheureusement coupable de plus d'un mensonge. Nous accorderions olontiers plus de crédit aux fragments que nous avons conservés de érose (Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. XIV, p. 175 et suiv.), s'ils ontenaient autre chose que des faits purement historiques entremêlés de ıbles populaires. Mais, si faibles que soient les documents demeurés en otre pouvoir, ils suffisent pour autoriser en nous la conviction que la agesse chaldéenne, à part certaines connaissances astronomiques assez ornées, n'a jamais été qu'un système religieux enseigné au seul nom es traditions sacerdotales, et non moins éloigné que le paganisme grec e la véritable science philosophique.

D'abord il faut prendre garde de confondre les Chaldéens avec les

Perses, bien que ces deux peuples aient été réunis plus tard en une seule nation, par les armes de Cyrus et la réforme religieuse de Zoroastre, accomplie environ cinq siècles avant notre ère. La civilisation des Perses est plus rapprochée de nous, quoique très-éloignée encore relativement à celle des Romains et des Grecs; elle nous a laissé des traces plus nombreuses et plus certaines, et un monument du plus haut prix rapporté de l'Orient pendant le dernier siècle : nous voulons parler du *Zend-Avesta* (*Voyez* le mot PERSES). De la civilisation chaldéenne il ne nous reste que les faibles et obscurs débris dont nous avons parlé tout à l'heure.

Mais au sein même de l'empire d'Assyrie, séparé de celui des Perses, il faut distinguer encore les Chaldéens proprement dits, la race sacerdotale dépositaire de toutes les connaissances que l'on possédait alors, de toutes les traditions religieuses et historiques de la nature, et que l'Ecriture sainte désigne sous le nom de *Chasdim*. C'étaient probablement les descendants d'un peuple plus ancien encore, lequel, après avoir fait la conquête de la Babylonie, y avait apporté sa propre civilisation, ses propres croyances, dont il garda le dépôt au milieu des races ignorantes soumises à son joug. Leur rôle et leur position étaient à peu près les mêmes que ceux des prêtres égyptiens. Ils étaient exempts de toute charge; ils avaient leur territoire particulier au milieu de l'empire, et se gouvernaient d'après leurs propres lois. Leur langue, comme nous le voyons par le livre de Daniel (c. 2, ỳ. 4) n'était point celle du peuple, et ils possédaient, outre des traditions orales, des monuments écrits dont eux seuls connaissaient le sens (*ubi supra*, c. 1, ỳ. 4). Parmi les fonctions de leur ministère, il faut compter celle de prédire l'avenir par l'observation des astres, d'expliquer les visions, les songes et tous les autres prodiges dont l'imagination des hommes était sans cesse effrayée pendant ces temps de superstition. C'est à eux que s'adresse le roi Nabuchodonosor pour avoir le sens des visions terribles qui ont troublé son sommeil (*ubi supra*, c. 11, ỳ. 2). C'est à eux aussi que le roi Balthazar demande l'explication des trois mots mystérieux tracés par une main inconnue sur les murs de son palais (*ubi supra*, c. 5, ỳ. 5-7). A côté des Chaldéens ou Chasdim, l'Ecriture nous montre encore trois autres classes de *sages* qu'elle désigne sous les noms de *'Hartoumim*, *Aschaphim* et *Me'haschphim* (*ubi supra*, c. 1, ỳ. 20; c. 2, ỳ. 2). Quelles étaient les attributions de ces sages? Par quels caractères se distinguaient-ils les uns des autres? Quelles connaissances positives s'alliaient dans leur esprit à celle des arts magiques dont ils faisaient profession aux yeux d'une foule ignorante, et sur lesquels se fondait tout leur crédit? Ces diverses questions, malgré les tentatives qu'on a faites pour y répondre, malgré les lumières réunies de la philologie, de la théologie et de l'histoire, attendent encore une solution satisfaisante.

Ce qui nous paraît certain, c'est que les Chaldéens, sur les grands objets qui ont excité en tout temps la curiosité de l'homme, n'ont pas toujours eu les mêmes opinions. D'abord nous les voyons plongés dans la plus grossière idolâtrie; leur religion, comme celle des Sabéens, des anciens Arabes et de plusieurs autres peuples de l'Orient, c'est le culte des astres. Ils adoraient principalement le soleil, la lune, les cinq planètes et les douze signes du zodiaque dont ils furent vraisemblablement

les inventeurs. Une des fonctions de leurs prêtres était, comme nous l'avons déjà dit, d'observer ces divers signes et tous les corps célestes, afin de leur arracher le secret de l'avenir. A cet effet, on avait assigné à chacun ses attributions, son influence bonne ou mauvaise, et une part déterminée dans le gouvernement général des choses de la terre. Ainsi Jupiter et Vénus, autrement appelés Bélus et Mylitta; cette même Mylitta en l'honneur de laquelle les femmes de Babylone se prostituaient une fois dans leur vie, passaient pour bienfaisants; Saturne et Mars pour malfaisants; Mercure, que l'on suppose être le même que Nébo, était tantôt l'un, tantôt l'autre, selon la position qu'il occupait dans le ciel. Parmi les douze signes du zodiaque, les uns représentaient les sexes, les autres le mouvement ou le repos, ceux-ci les diverses parties du corps, ceux-là les différents accidents de la vie, et, se divisant pour se subdiviser encore à l'infini, ils formaient comme une langue mystérieuse, mais complète, dans laquelle le ciel nous annonce nos destinées. Outre les douze signes du zodiaque, les Chaldéens reconnaissaient encore des étoiles très-influentes au nombre de vingt-quatre, dont douze occupaient la partie supérieure et douze la partie inférieure du monde, en considérant la terre comme le milieu. Les premières étaient préposées aux destinées des vivants, les autres étaient chargées de juger les morts. Les cinq planètes aussi avaient sous leur direction trente astres secondaires qui, voyageant alternativement d'un hémisphère à l'autre, leur annonçaient ce qui se passait dans toute l'étendue de l'univers, et portaient le titre de *dieux conseillers*. Enfin, au-dessus des planètes, désignées sous le nom de *dieux interprètes*, par conséquent au-dessus de toute l'armée céleste, étaient le soleil et la lune: le soleil représentant le principe mâle ou actif, et la lune le principe femelle ou passif. Sans nous initier d'une manière bien précise à tous ces détails que nous empruntons de deux auteurs grecs, Diodore de Sicile (liv. II) et Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. v, p. 111, édit. de Genève), la Bible nous montre aussi les Chaldéens d'abord livrés à la plus grossière idolâtrie et ne reconnaissant pas d'autre divinité que les astres. Elle nous apprend que le père des Hébreux a été obligé, pour rendre hommage au vrai Dieu, de quitter sa famille et sa patrie qu'elle désigne sous le nom d'Our en Chaldée (*Our-Chasdim*). Cependant, à une époque moins reculée, elle nous laisse apercevoir chez ce même peuple des croyances déjà bien différentes. Au culte des astres, lequel, sans doute, n'a pas encore entièrement disparu, est venu se joindre un autre culte beaucoup moins matériel, celui des anges et des génies. Sans nous arrêter à d'autres preuves plus ou moins évidentes, nous dirons que les plus anciens parmi les docteurs juifs affirment positivement que leurs ancêtres ont rapporté du pays de Babylone ces trois choses: les caractères de l'écriture assyrienne, les noms des mois et les noms des anges (*Thalmud, tract. de Sanhedrin*, c. 23). Dès le début de l'histoire de Job, que l'écrivain sacré nous présente comme un Chaldéen, nous voyons Dieu entouré d'une cour céleste appelée *les enfants de Dieu*, et au milieu de cette cour apparaît Satan, le génie du mal, dont le nom même appartient à la langue araméenne, à cette langue sacrée dans laquelle les prêtres chaldéens s'entretiennent avec le roi Nabuchodonosor (*Daniel*, c. 2, ỳ. 4). Quand la Bible nous dit ailleurs que Daniel, le prophète du vrai Dieu,

n'a pas craint de faire partie du collége de ces prêtres, et que même il en a été nommé le chef (*ubi supra*, c. 5, v. 11), elle suppose sans doute que les Chaldéens n'étaient pas complétement étrangers à l'idée d'un Dieu unique, principe intelligent et immatériel de tout ce qui existe. Un tel principe a pu très-bien conserver le nom de Bélus, ou plutôt de Bel ou de Baal, qui, dans les langues sémitiques, signifie le maître, le seigneur. L'idée même du soleil, considéré d'abord comme le roi de la nature, l'idée du feu et de la lumière, a dû rester dans ce culte plus pur comme le symbole, comme le signe extérieur de l'intelligence divine. Aussi n'avons-vous pas de peine à comprendre, dans un livre écrit chez les Chaldéens et dans leur langue sacrée, ces magnifiques images qui nous représentent le souverain Etre, l'*Ancien des jours* avec un vêtement éclatant de blancheur, assis sur un trône de flamme et de feu ardent, répandant autour de lui des torrents de lumière (*ubi supra*, c. 7, ✝. 9 et 10). Ce sont, du reste, de telles croyances qui nous expliquent la facilité avec laquelle toute la Chaldée se laissa convertir à la religion de Zoroastre.

Les résultats que vient de nous fournir la lecture attentive des livres hébreux sont confirmés par d'autres témoignages en assez grand nombre. Eusèbe (*Præp. evang.*, lib. IV, c. 5, et lib. IX, c. 10) et saint Justin le martyr (*Exhort. ad Gent.*) rapportent un oracle, c'est-à-dire une tradition antique qui attribue à la fois, aux Chaldéens et aux Hébreux, la connaissance d'un principe éternel, père et roi de l'univers. Nous retrouvons la même idée, sous une forme bien plus matérielle et plus grossière, dans la cosmogonie que renferment les fragments de Bérose; car voici la substance de ce récit bizarre placé dans la bouche d'un personnage symbolique, moitié homme, moitié poisson, qui vient raconter aux premiers habitants de la Chaldée le mystère de leur origine et leur enseigner les arts et les lois de la civilisation. Au commencement était le chaos, composé d'eau et de ténèbres, au sein desquelles nageaient des êtres difformes, des animaux et des hommes à demi achevés. Sur ce chaos régnait une puissance dont le nom se traduit en grec par *thalatta*, c'est-à-dire la mer, et qui, dans la langue chaldéenne, signifie la mère du firmament (*Omorka* ou *Omoroka*). Ce principe, qui dominait le chaos primitif, la mer ou le firmament, comme on voudra l'appeler, a été partagé, par le dieu Bélus, en deux moitiés, dont l'une servit à former le ciel, et l'autre la terre. En même temps, Bélus substitua la lumière aux ténèbres, l'ordre à la confusion, et, mêlant son propre sang au limon de la terre, il fit naître à la place des êtres difformes dont nous avons parlé, des animaux et des hommes pareils à ceux que nous voyons aujourd'hui (*Voyez* Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. VI, et J.-C. Scaliger, *Emendatio temporum*, à la fin). Evidemment ce n'est pas du soleil qu'il peut être ici question; mais il s'agit d'un principe intelligent, moteur et ordonnateur de l'univers. En même temps nous voyons que la matière et les éléments constitutifs des êtres ont toujours existé à côté de cette puissance supérieure qui leur a donné l'organisation et la vie. Eh bien, cette double croyance est très-clairement désignée par Diodore de Sicile (liv. II, p. 143, édit. d'Amsterdam), dans le trop court passage qu'il a consacré à la science et à religion chaldéennes. Voici ses propres termes : « Les Chaldéens prétendent que la nature du monde

(τὴν μὲν τοῦ κόσμου φύσιν, — sans doute il veut parler de la substance) est éternelle, qu'elle n'a jamais eu de commencement et n'aura jamais de fin, mais que l'arrangement et l'ordre de l'univers ont été l'œuvre d'une Providence divine, et tout ce qui arrive encore aujourd'hui dans le ciel, loin d'être dû au hasard ou à une cause aveugle, a lieu par la volonté expresse et fermement arrêtée des dieux. » Mais, tout en renonçant au culte des astres, les Chaldéens n'ont jamais abandonné l'astrologie; ils la justifiaient, au contraire, par l'idée même de la Providence et de l'harmonie universelle, prétendant que tout se tient, que tout s'enchaîne dans la nature, les événements de la terre aux mouvements du ciel, et que les premiers sont la conséquence inévitable des derniers. Ils ont même porté si loin l'abus de cette science chimérique, que, sous le consulat de Popilius Læna et de Cneius Calpurnius, le préteur Cornelius Hispalus se crut obligé de chasser de Rome et de l'Italie tous les Chaldéens qui s'y trouvaient alors (Valère Maxime, liv. I, c. 3). Alexandre le Grand, après leur avoir témoigné quelque respect, fut conduit, par le spectacle des mêmes aberrations, à les mépriser complétement, et dans toute l'antiquité le nom de Chaldéen devint synonyme d'astrologue (Diodore de Sicile, liv. XVII).

Les écrivains grecs, tant païens que chrétiens, sont aussi d'accord avec la Bible et les traditions hébraïques pour attribuer aux Chaldéens le culte des démons et des anges, ou des bons et des mauvais génies, de quelque nom qu'on les appelle. Mais nous ne saurions admettre comme authentiques les détails qu'ils nous transmettent sur ce point; ceux que nous trouvons, par exemple, dans les écrits d'Eusèbe (*Præp. evang.*, lib. IV, c. 5), de Porphyre (*de Abstinentia*), de Jamblique (*de Mysteriis Ægyptiorum*, sect. 8), et dans le recueil des prétendus oracles chaldaïques : car il est évident que toute cette hiérarchie de dieux secondaires, de démons, de héros, de génies de tout ordre et les noms mêmes qu'ils portent, appartiennent à la philosophie néoplatonicienne. C'est de là aussi qu'on a pris, sans nul doute, la distinction du Père, c'est-à-dire du principe suprême et de la première intelligence, des substances intelligibles et des substances intellectuelles, d'une lumière génératrice ou hypercosmique et d'une lumière engendrée, et cette idée toute platonicienne d'une âme du monde, source du mouvement et de la vie dans toutes les parties de la nature. *Voyez* Stanley, *Philosophia orientalis*, lib. IV.

Les noms propres dans lesquels on a voulu personnifier la sagesse chaldéenne nous offrent encore plus d'incertitude que les doctrines. Ainsi, il est fort douteux qu'il ait existé un ou plusieurs Zoroastre chaldéens, distincts du grand Zoroastre, fondateur de la religion des Perses. Nous ne connaissons que le nom d'un certain Azonace, mentionné par Pline (liv. XXX, c. 1), comme le maître de Zoroastre. Notre ignorance est tout aussi irrémédiable à l'égard de Zoromasdre et de Teucer le Babylonien. Enfin, au milieu des assertions contradictoires dont il a été l'objet, on se demande encore ce que c'est que Bérose, s'il en a existé un seul ou plusieurs, dans quel temps il a vécu et quel fonds l'on peut faire sur les fragments historiques et mythologiques qui nous sont parvenus sous son nom par tant de canaux divers.

Bien que ces résultats ne soient pas d'une utilité directe pour l'histoire

de la philosophie, nous avons cru cependant devoir y insister; car ils serviront peut-être à affaiblir un préjugé encore trop accrédité dans certains esprits, celui qui rend tributaires de la sagesse orientale les systèmes les plus originaux de la philosophie grecque.

Voyez, outre les auteurs que nous avons cités dans le cours de cet article : Brucker, *Histoire critique de la Philosophie*, t. I, c. 2.—Stanley, *Historia Philosophiæ orientalis*, avec les notes de Leclerc, in-8°, Amsterdam, 1690.—Norberg, *Dissertatio de Chaldæis septentrionalis originis*, in-4°, Londres, 1787.—Gesenius, l'article CHALDÉE dans l'*Encyclopédie d'Ersch et Gruber*, t. III, Leipzig, 1827.

CHAMPEAUX [*Gulielmus Campellensis*], ainsi nommé du village de Champeaux, près Melun, où il naquit vers la fin du XIe siècle, étudia à Paris sous Anselme de Laon, et bientôt éleva lui-même une école qui compta de nombreux disciples. Abailard suivit ses leçons; mais, peu de temps après, il se déclara l'adversaire de Guillaume. Celui-ci, découragé par les succès de son rival, se retira, dès 1108, dans un faubourg de Paris, près d'une chapelle consacrée à saint Victor, où il fonda en 1113 la célèbre abbaye de ce nom. Mais son découragement n'avait duré que quelques semaines, et il était rentré dans la lice. Il avait ouvert, dans sa retraite, une école où il enseigna la rhétorique, la philosophie, la théologie, jusqu'au moment où il fut élevé au siége épiscopal de Châlons. Dans cette dignité, il fut mêlé à la grande querelle des investitures, et assista, comme député de Callixte II, à la conférence du Mouson, en 1119; il mourut en 1121.

Les ouvrages philosophiques de Guillaume de Champeaux ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Nous savons seulement qu'il défendait l'opinion des réalistes contre le nominalisme de Roscelin et d'Abailard. Encore ne connaissons-nous la nature de son réalisme que par l'idée que nous en a transmise Abailard, naturellement suspect en cette circonstance. « L'opinion de Guillaume de Champeaux, sur la présence des universaux dans tous les objets, consistait, dit celui-ci (*Hist. calam.*, c. 2), à penser qu'une même chose existe en essence tout entière et à la fois sous chacun des individus formant un genre; de sorte qu'il n'y a entre eux aucune diversité dans l'essence, mais que la variété dépend de la multitude des accidents. » *Eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola accidentium multitudine varietas.* Qu'entend ici Guillaume de Champeaux par l'essence? Est-ce la substance ou seulement la nature de la chose, ce que l'école appelle la quiddité? le mot latin se prête aux deux acceptions. Selon la dernière, il n'y a rien qui ne soit vrai dans la proposition de Guillaume de Champeaux ; car les traits communs à tous les individus sont précisément ce que saisit l'abstraction pour en faire l'idée de genre. Mais on n'aperçoit pas, dans ce cas, la différence qui sépare cette opinion du conceptualisme d'Abailard, et la dispute des deux philosophes semble n'avoir plus de sens. Il faudrait donc supposer que dans l'opinion qu'Abailard attribue à son ancien maître, le genre était considéré comme une chose, comme un être ou une substance, se retrouvant sous tous les accidents qui seuls différencient les individus. Ce réalisme excessif est-il bien celui

de Guillaume de Champeaux ? Nous en doutons, d'autant plus qu'il y a lieu de supposer qu'il le corrige lui-même, en ajoutant que cette chose identique, qui se retrouve la même dans tous les individus formant un genre, n'y existe qu'en essence.

Guillaume de Champeaux fut-il convaincu de la nécessité de s'expliquer plus clairement, ou un examen plus approfondi le fit-il changer de doctrine ? Quoi qu'il en soit, il ne se servit pas toujours des mêmes termes, et si nous en croyons Abailard, il modifia son opinion dans ce sens que la chose n'était pas, sous chaque individu, la même *essentiellement*, mais la même *individuellement* (*non essentialiter, sed individualiter*), ou, comme porte une autre leçon, *indifféremment* (*indifferenter*). Ce changement devint funeste à Guillaume; il parut reculer, et cette question, importante aux yeux de ses contemporains, si faiblement défendue ou presque abandonnée par lui, discrédita ses leçons. Nous avouons que nous ne sommes pas très-éclairés sur le sens de cette rétractation de Guillaume de Champeaux. Toutefois, sans discuter la valeur relative des deux leçons, nous croyons trouver un sens à toutes deux. En adoptant la première, nous l'expliquerions ainsi qu'il suit : la notion de genre est formée de l'ensemble des conditions qui se retrouvent sans exception dans tous les individus; cette notion générale n'est possible, dans l'esprit qui la déduit par abstraction, que, parce que les éléments qui la composent existent dans les êtres particuliers comme objets qui tombent sous l'observation; il faut donc, qu'en dehors de l'idée abstraite, elles se retrouvent, réellement et *individuellement*, dans les concrets d'où l'abstraction les a tirées. Cette manière d'interpréter les expressions de Guillaume de Champeaux, substitue, il est vrai, peut-être contre la pensée de l'auteur, la similitude à l'identité, et a l'inconvénient de faire un véritable nominaliste du prétendu réaliste adversaire d'Abailard.

Quant à la seconde leçon, nous adoptons pleinement le sens que lui donne M. Cousin (Introduction aux Œuvres inédites d'Abailard, p. 118) : « L'identité des individus d'un même genre ne vient pas de leur essence même, car cette essence est différente en chacun d'eux, mais de certains éléments qui se retrouvent dans tous ces individus sans aucune différence; *indifferenter.* »

Dans cette modification de sa doctrine, si toutefois nous ne nous trompons pas, Guillaume aurait fait exactement le contraire de ce qu'il avait fait dans son premier enseignement. Au lieu de partir de l'essence générale *humanité*, par exemple, pour descendre aux essences particulières *hommes*, en modifiant l'essence générale par les différences, il serait parti des essences particulières *hommes*, pour s'élever, en dégageant les différences, à l'essence générale *humanité*. La disparité, il est vrai, n'est que dans la méthode; de part et d'autre le résultat est le même : le nominalisme ou le réalisme en sortent selon la manière dont sont compris les mots *essence* et *réalité*.— *Voyez* les mots Réalisme et Nominalisme.

Les seuls ouvrages imprimés de Guillaume de Champeaux sont deux traités ayant pour titre : *Moralia abbreviata* et *de Origine animæ* (D. Martenne, *Thesaurus anecdot.*, t. v), et un fragment sur l'Eucharistie, inséré par Mabillon à la suite du tome IV des Œuvres de saint Ber-

nard. Dans le traité *de l'Origine de l'âme*, parlant du principe du péché originel, Guillaume de Champeaux examine comment les enfants morts sans baptême sont damnés justement. Nous n'aurions rien à voir dans ce traité théologique, si l'auteur se fût borné à l'énoncé du dogme, et n'avait pas donné des explications que la philosophie a le droit de trouver peu concluantes. La difficulté pour lui consiste en ce que l'âme, qui sort de Dieu pure et sans tache, ne semble pas pouvoir être coupable des souillures du corps qui nous sont transmises par Adam. Cela ne peut donc arriver que parce qu'elle s'imprègne, selon Guillaume, des vices que comporte le milieu dans lequel elle descend, apparemment sans doute, comme un linge se mouille quand on le trempe dans l'eau, ou, comme sa blancheur s'altère, quand il est mis en contact avec quelque objet malpropre. Etant donnée cette grossière assimilation des conditions de l'âme aux conditions de la nature physique, reste à savoir par quel crime, sortant de Dieu, l'âme a pu mériter un pareil traitement. A cela Guillaume répond que, Dieu ayant, de toute éternité, décidé d'unir telle âme à tel corps, il faut que ses décrets s'accomplissent, et tant pis pour l'âme si le corps qui lui est destiné doit l'entraîner dans la mort éternelle. Il ne serait pas difficile de démontrer l'hétérodoxie d'une doctrine qui fait résider le mal moral dans la matière, et fait du péché une maladie physique; mais nous n'avons pas à traiter cette question. Guillaume, il est vrai, termine toute cette dissertation, en se soumettant aux secrets et insondables jugements de Dieu, et finit ainsi par où il aurait dû commencer.

Le manuscrit de Guillaume de Champeaux, trouvé récemment dans la bibliothèque de Troyes, ne présente que peu d'intérêt philosophique: la plupart des courts fragments qu'il renferme sont théologiques; cependant on trouve dans le premier, ayant pour titre : *De essentiâ Dei et de substantia Dei et de tribus ejus personis*, quelques idées qui, sans être originales, méritent l'attention. Le manuscrit de la Bibliothèque royale intitulé *les Sentences*, est un recueil d'explications sur certains points de doctrine, sur les vertus et les vices, et sur quelques passages de l'Ecriture. H. B.

CHARMIDAS ou **CHARMADAS**, philosophe de la nouvelle Académie, disciple de Clitomaque, et lié d'amitié ainsi que d'opinions avec Philon, vivait dans le dernier siècle avant l'ère chrétienne. Cicéron, (*Tuscul.*, liv. I, c. 24; *de l'Orat.*, liv. II, c. 88), Quintilien (*Inst. orat.*, liv. XI, c. 2), Pline (*Hist. nat.*, liv. VII, c. 24) louent la mémoire remarquable dont il était doué. Quelques éditeurs l'ont confondu avec Carnéade. X.

CHARMIDÈS, dont Platon a donné le nom à un de ses dialogues, était fils de Glaucon et oncle maternel de Platon. Après avoir dissipé les biens considérables que son père lui avait laissés, il se rangea parmi les disciples de Socrate, dont les conseils le portèrent à s'occuper des affaires publiques. Il fut un des dix tyrans que Lysandre établit dans le Pirée pour gouverner conjointement avec les trente de la ville, et périt dans le premier combat que livrèrent les exilés commandés par Thrasybule.

Xénophon parle de Charmidès dans plusieurs de ses ouvrages, entre autres dans le *Banquet*. X.

CHARONDAS, célèbre législateur, placé à tort par quelques historiens, entre autres Diogène Laërce (liv. VIII, c. 16) et Jamblique (*Vita Pythag.*, c. 7) au nombre des disciples de Pythagore, était natif de Catane, et florissait vers l'an 650 avant Jésus-Christ. Aristote, qui parle de Charondas en divers passages de la *Politique* (liv. II, c. 9; liv. III, c. 5; liv. IV, c. 9), nous apprend qu'il appartenait à la classe moyenne, et qu'il avait donné des lois, non-seulement à Catane sa patrie, mais à toutes les colonies fondées par la ville de Chalcis en Italie et en Sicile. Ces lois étaient en vers et destinées à être chantées. Elles étaient conçues avec beaucoup de sagesse, et elles ont dû exercer la plus salutaire influence sur toute la partie méridionale de l'Italie.

Consultez Cicéron, *de Legibus*, lib. II, c. 6; *Epist. ad Attic.*, lib. VI, ep. 1. — Diodore de Sicile, liv. XII. — Stobée, *Serm.* 145. — Sainte-Croix, *Mémoires de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres*, t. XLII. — Heyne, *Opuscula Academ.*, in-8°, t. II, Goëttingue, 1786. X.

CHARRON. Il est sans contredit un de ceux qui ont le plus contribué à éveiller, en France, au commencement du XVIIe siècle, l'esprit de critique et de libre examen, dont le scepticisme n'est que le premier et plus grossier essai. Avec des qualités beaucoup moins brillantes que Montaigne, dont il fut l'ami et le disciple; avec moins de force et de fécondité dans la pensée, moins de verve et d'originalité dans le style, il exerça peut-être sur les esprits un ascendant plus considérable, grâce à la méthode avec laquelle il sut présenter des idées d'emprunt, grâce au cadre élégant dans lequel il réunit et condensa tout le contenu des immortels *Essais*, grâce aussi à la hardiesse, ou peut-être à l'inexpérience avec laquelle il en laisse voir toutes les conséquences. Les éditions de son traité *de la Sagesse* se succédèrent avec une étonnante rapidité, et jusqu'à l'avénement d'une philosophie plus élevée et plus sérieuse, de ce même cartésianisme, si fréquemment accusé de nos jours d'avoir semé partout l'incrédulité et le doute, il fut à peu près le seul précepteur des gens du monde, et faisait les délices des classes éclairées de la société. A ce titre, il doit occuper ici une place plus importante qu'il ne semble mériter par ses œuvres et sa valeur personnelle.

Pierre Charron, ou plutôt Le Charron, était fils d'un libraire qui avait vingt-cinq enfants. Il naquit à Paris en 1541, et y fit ses premières études. Destiné par son père à la carrière du barreau, il étudia le droit à Orléans d'abord, puis à Bourges, où il fut admis au grade de docteur. Il revint alors à Paris, se fit recevoir avocat au Parlement, et conserva cette profession pendant cinq ou six ans; mais, voyant qu'il y obtenait peu de succès, il embrassa l'état ecclésiastique et se fit en peu de temps une grande réputation comme prédicateur. Il charma, par son éloquence, Arnaud de Pontac, évêque de Bazas, qui l'emmena avec lui dans son diocèse. Il fut successivement chanoine théologal de Bazas, d'Acqs, de Lectoure, d'Agen, de Cahors et de Condom. La reine Marguerite le nomma son prédicateur ordinaire, et il prêcha plusieurs fois devant Henri IV, qui témoigna, dit-on, un grand plaisir à l'entendre. Après

dix-sept ans d'absence, en 1585, il revint à Paris pour accomplir le vœu qu'il avait fait d'entrer dans un monastère de chartreux; mais les chartreux le repoussèrent sous prétexte qu'il était trop avancé en âge. Ayant essuyé le même refus de la part de quelques autres ordres religieux, il retourna à la vie de prédicateur, se rendit d'abord à Agen, puis à Bordeaux, où la rencontre d'un personnage célèbre donna à ses idées une tout autre direction. Les relations d'amitié qui ont existé entre Charron et Montaigne ne peuvent pas être l'objet d'un doute. Montaigne, n'ayant pas d'enfants, permit à Charron, par son testament, de porter les armes de sa famille. A son tour Charron institua son légataire universel un sieur de Camin, beau-frère de Montaigne. Le premier ouvrage publié par notre chanoine a cependant un tout autre caractère que celui qui a fait sa réputation d'écrivain. Il a pour titre *Les trois Vérités*, parce qu'il se partage en trois livres, dont le premier est consacré à prouver, contre les athées, l'existence de Dieu, et à poser les bases de la religion en général; dans le second on établit, contre les païens, les juifs et les mahométans, que le christianisme est la vraie religion; le troisième, dirigé contre les protestants, a pour but de montrer qu'il n'y a de salut que dans l'Eglise catholique. Ce traité, aussi orthodoxe pour le fond que régulier dans la forme, attira en même temps à Charron les attaques de Duplessis-Mornay et la faveur d'Ebrard de Saint-Sulpice, évêque de Cahors. Celui-ci le nomma son grand vicaire et chanoine théologal de son église. En 1595, Charron fut député, par le même diocèse, à l'assemblée générale du clergé, laquelle, à son tour, le choisit pour son premier secrétaire. En 1600 et 1601, il fit paraître à Bordeaux, presqu'en même temps, deux ouvrages de natures bien différentes : son célèbre traité *de la Sagesse*, dont nous allons tout à l'heure donner une idée, et ses *Discours chrestiens*, non moins irréprochables d'orthodoxie que son traité des *trois Vérités*. Auquel de ces deux ouvrages pouvons-nous appliquer ces paroles (*de la Sagesse*, liv. I, c. 1) : « Ne vous arrestez pas là, ce n'est pas luy, c'est tout un autre, vous ne le cognoistriez pas? » De retour à Paris en 1603, Charron y mourut subitement, dans la rue, d'une attaque d'apoplexie, le 16 novembre de la même année, au moment où il faisait imprimer une seconde édition de son livre *de la Sagesse*. Le recteur de l'université de Paris, la Sorbonne, le parlement et même le Châtelet s'opposèrent à cette réimpression. Les premières feuilles en furent saisies jusqu'à trois fois et dénoncées à la cour. Enfin, grâce au président Jeannin, qui déclara que ces matières n'étaient pas à la portée du vulgaire, grâce aussi au zèle de la Rochemaillet, l'ami et le biographe de Charron, l'ouvrage put paraître en 1604 avec beaucoup de changements et de suppressions. Cette édition mutilée n'ayant pas eu de succès, on en publia bientôt une troisième, conforme aux manuscrits de l'auteur (in-8°, Paris, 1607), et à celle-là en succédèrent plusieurs autres avec une rapidité qui ne laisse pas de doute sur la direction des idées à cette époque.

Dès qu'on a jeté les yeux sur la préface de ce livre, on en connaît l'esprit et le but. « J'ai ici usé, nous dit Charron, d'une grande liberté et franchise à dire mes advis et à heurter les opinions contraires, bien que toutes vulgaires et communément receuës. » Si on lui objecte que cette franchise va peut-être un peu trop loin, il répond qu'il n'écrit point

pour le cloître, mais pour les gens du monde; qu'il ne fait pas le théologien ou le *cathédrant*, mais qu'il use de la liberté philosophique. Quant à l'objet même de ses recherches, la sagesse n'est pas pour lui un état de perfection inaccessible, ou cette science chimérique des choses divines et humaines que poursuivent en vain depuis tant de siècles les théologiens et les philosophes; il veut seulement nous montrer l'homme tel qu'il est, avec ses qualités et ses défauts, avec ses avantages et ses misères, et lui enseigner à être le moins malheureux possible dans la condition que la nature et la société lui ont faite.

Malgré l'aversion que Charron professe pour les formes didactiques, son ouvrage est ordonné avec une régularité parfaite et moins éloignée qu'il ne le pense des habitudes de l'école. Il se partage comme le traité des *trois Vérités* en trois livres, dont chacun nous offre à son tour un grand luxe de divisions, sans qu'il y ait plus de rigueur dans la pensée et moins de redites dans l'expression. Le premier de ces trois livres a pour but de nous initier à la connaissance de nous-mêmes dans le sens que nous avons indiqué tout à l'heure; le second nons propose des règles générales de conduite, également applicables à tous les hommes et à la vie humaine, considérée dans son ensemble; dans le dernier se trouvent réunis, sous le titre des *Quatre Vertus cardinales*, différents préceptes particuliers à l'usage des princes, des magistrats, des époux, des parents et de tous les hommes, dans certaines circonstances définies de leur existence intérieure ou extérieure. Partout respire le plus décourageant scepticisme et le plus profond dédain pour les croyances qui font la force et la dignité de l'homme. Pas un mouvement généreux, pas un regret pour les biens qu'on nous enlève; vous ne trouverez un peu de vie, un peu de chaleur, que dans la peinture de nos faiblesses et de nos misères, Le chapitre qui traite de ce sujet (liv. I, c. 6) ne serait peut-être pas indigne de Montaigne.

Le scepticisme de Charron ne prend aucun soin de se dissimuler. « La vérité, dit-il (liv. I, c. 16), n'est point un acquest ni chose qui se laisse prendre et manier, et encore moins posséder à l'esprit humain. Elle loge dedans le sein de Dieu, c'est là son giste et sa retraite.... Les erreurs se reçoivent en nostre âme par mesme voye et conduite que la vérité; l'esprit n'a pas de quoi les distinguer et choisir. » En effet, quelles sont les différentes sources de nos jugements et de nos prétendues connaissances? Charron les réduit au nombre de trois : la raison, l'expérience et le témoignage de nos semblables, le consentement général des hommes. Les deux premières, selon lui (liv. I, c. 4 et 16), sont faibles, incertaines, *ondoyantes;* mais l'expérience encore plus que la raison, bien que la raison se prête aussi, avec une souplesse extrême, aux résultats les plus opposés. Le consentement général des hommes serait sans doute un grand argument en faveur de la vérité; mais malheureusement le nombre des fous surpasse de beaucoup celui des sages; ensuite ce consentement se forme par une sorte de contagion, sans jugement ni connaissance, et, pour nous servir de l'expression originale de notre philosophe, à la suite de quelques-uns qui ont commencé la danse (liv. I, c. 16). A l'exemple de Montaigne, Charron insiste avec beaucoup de complaisance sur la diversité des opinions, des mœurs, des lois et des croyances qui règnent parmi les hommes. « Ce qui est, dit-il

(*ubi supra*), impie, injuste, abominable en un lieu, est pitié, justice et honneur ailleurs, et ne se saurait nommer une loy, coustume, créance receuë ou rejetée généralement partout. »

Charron est conséquent avec lui-même lorsqu'après avoir établi que la vérité se dérobe à toutes nos recherches, il déclare la liberté de la pensée tout à fait inutile et même dangereuse pour le repos de la société. Il vaut beaucoup mieux, nous assure-t-il, mettre l'esprit en tutelle et le coucher (ce sont ses propres expressions), que de le laisser aller à sa guise. « Il a plus besoin, dit-il encore (*ubi supra*), en parlant presque comme Bacon; il a plus besoin de plomb que d'aisles, de bride que d'esperons. » Mais il n'est pas question ici de méthode; il s'agit de force et de contrainte. Charron observe que les Etats les plus heureux et les mieux gouvernés ne sont pas ceux où l'intelligence exerce le plus d'empire. Il y a eu plus de troubles et de séditions, en dix ans, dans la seule ville de Florence, qu'en cinq cents ans au pays des Grisons. La raison qu'il en donne, c'est que « les hommes d'une commune suffisance sont plus souples et font plus volontiers joug aux lois, aux supérieurs, à la raison, que ces tant vifs et clairvoyants qui ne peuvent demeurer en leur peau. » C'est un spectacle fait pour étonner, mais cependant moins rare qu'on ne pense, de voir le scepticisme arriver aux mêmes résultats que le fanatisme le plus intolérant.

Il y a diverses manières d'être sceptique : les uns le sont par une piété mal entendue, pour humilier l'homme devant l'autorité ou devant la grandeur divine; les autres par suite d'un idéalisme exagéré qui ne veut rien comprendre au delà de l'intelligence elle-même. Le scepticisme de Charron incline visiblement au sensualisme et même au matérialisme. « Toute cognoissance, dit-il (liv. I, c. 12), s'achemine en nous par les sens : ce sont nos premiers maistres, elle commence par eux et se résoult en eux. Ils sont le commencement et la fin de tout. » C'est par des hypothèses purement matérialistes, et il faut ajouter parfaitement puériles, qu'il s'efforce de rendre compte de nos diverses facultés. L'âme, sur la nature de laquelle il évite de se prononcer, est logée dans les ventricules du cerveau. Or le cerveau est susceptible de trois tempéraments : le sec, l'humide et le chaud. Le tempérament sec est la condition de l'entendement; de là vient que les vieillards, les personnes à jeun et celles qui mènent habituellement une vie austère, ont plus de jugement, de prudence et de solidité dans l'esprit que les autres. Le tempérament humide est la condition de la mémoire : aussi les enfants ont-ils cette faculté plus développée que les hommes faits, et les habitants du nord plus que ceux du midi. Enfin l'imagination est le fruit d'un tempérament chaud, comme nous le voyons par l'exemple des jeunes gens, des hommes du midi et même des fous, de ceux qui souffrent d'une maladie ardente. Mais que reste-t-il de toutes ces facultés et de notre être tout entier quand le cerveau se dissout, avec tous les autres organes, par la mort? Nous laisserons à Charron le soin de répondre lui-même à cette question. « L'immortalité de l'âme est la chose la plus universellement, religieusement et plausiblement receuë par tout le monde (j'entends d'une externe et publique profession, non d'une interne, sérieuse et vraye créance), la plus utilement creuë, la plus faiblement prouvée et establie par raison et moyens humains. » (Liv. I, c. 15.)

Il faut l'entendre aussi lorsqu'il compare l'homme aux animaux. Selon lui, tous les avantages que nous prétendons posséder sur les bêtes, les facultés de l'esprit dont nous sommes si fiers et au nom desquelles nous les méprisons si fort, les bêtes les partagent avec nous. Elles ont un cerveau composé de la même manière; or, c'est par le cerveau qu'on raisonne. Elles savent comme nous conclure du particulier au général, réunir des idées, les séparer, distinguer ce qui leur est utile ou nuisible, et elles ont de plus que nous la bonté, la force, la modération des désirs, la vraie liberté, exempte des craintes serviles et de toute superstition, et même la vertu: car elles ne connaissent ni notre ingratitude ni notre cruauté; on ne voit jamais, par exemple, des animaux de la même espèce faire un carnage les uns des autres ou se réduire à la condition d'esclaves (liv. I, c. 8). Au milieu de ces doutes et de ces paradoxes, on ne peut cependant s'empêcher de reconnaître parfois un esprit solide. Ainsi, après avoir distingué les trois facultés intellectuelles dont nous avons parlé plus haut, Charron essaye, comme Bacon l'a fait plus tard avec beaucoup de profondeur, de fonder sur cette base une classification des connaissances humaines (liv. I, c. 15). Il désire qu'on nous vante un peu moins la sublimité de l'esprit et qu'on s'occupe davantage à le connaître, à l'observer et à l'étudier dans tous les sens (liv. I, c. 16). En un mot, il nous laisse voir partout, nous ne dirons pas le talent, mais l'instinct de la psychologie. On s'aperçoit que Descartes n'est pas loin.

Malgré les deux livres qui y sont consacrés, quelques lignes suffiront pour donner une idée de la morale ou de la sagesse pratique de Charron. La première règle qu'il nous propose, c'est de nous défendre de rien affirmer; c'est de suspendre notre jugement et de ne prendre parti pour aucune des opinions entre lesquelles le genre humain se partage (liv. II, c. 2). La seconde règle, c'est de se tenir libre de toute affection et de tout attachement un peu vif. « Et pour ce faire, dit Charron (*ubi supra*), le souverain remède est de se prester à aultruy et de ne se donner qu'à soy, prendre les affaires en main, non à cœur, s'en charger et non se les incorporer, ne s'attacher et mordre qu'à bien peu et se tenir toujours à soy. » Dans ces deux règles sont renfermées, d'après lui, toute prudence et toute sagesse; tout le reste, si nous pouvons emprunter cette expression d'une morale bien différente, n'en est que le commentaire. Dans les limites où ses principes leur permettent d'exister, il veut bien consentir à admettre toutes les vertus, et il prend même la peine de les définir et de les régler très-longuement. L'indifférence en matière d'opinion et l'égoïsme en matière de sentiment, voilà le dernier mot de la sagesse de Charron.

Si l'on avait la tentation de croire que Charron, ecclésiastique, prédicateur célèbre, défenseur de l'orthodoxie catholique contre les protestants, a pu admettre, au nom de l'autorité religieuse, tout ce qu'il a attaqué au nom de la raison, on serait bientôt désabusé en voyant dans quels termes il parle en général et d'une manière absolue de toutes les religions. Toutes, selon lui (liv. II, c. 5), sont également *estranges et horribles au sens commun*. « Elles sont, quoy qu'on die, tenues par mains et moyens humains, tesmoin premièrement la manière que les religions ont été receuës au monde et sont encore tous les jours par les particuliers : la nation, le pays, le lieu donne la religion; l'on est de

celle que le lieu auquel on est né et eslevé tient; nous sommes circoncis, baptisés, juifs, mahométans, chrestiens, avant que nous sçachions que nous sommes hommes. » Voltaire, par la bouche de Zaïre, ne parle pas autrement :

Je le vois trop; les soins qu'on prend de notre enfance
Forment nos sentiments, nos mœurs, notre croyance.
J'eusse été près du Gange esclave des faux dieux,
Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux.

Il serait inutile d'indiquer ici toutes les éditions du traité *de la Sagesse;* nous ajouterons seulement à celles qui ont été mentionnées dans le cours de cet article le traité *de la Sagesse* (in-8°, Paris, 1608), composé par Charron peu de temps avant sa mort, et où l'on trouve à la fois une apologie et un résumé de son livre. Il a paru aussi à Amsterdam une *Analyse raisonnée de la Sagesse de Charron*, par M. de Luchet, in-12, 1763. Le traité des *trois Vérités* a été publié pour la première fois à Cahors en 1594, sans nom d'auteur. Il fut réimprimé l'année suivante à Bruxelles (in-8°), sous le nom de Benoît Vaillant, et à Bordeaux, sous le nom de l'auteur. Les *Discours chrétiens* furent imprimés à Bordeaux en 1600 et à Paris en 1604, in-8°. Enfin nous indiquerons encore un recueil intitulé : *Toutes les OEuvres de Pierre Charron, Parisien*, in-4°, Paris, 1635. Ce recueil est précédé de la Vie de l'auteur par Michel de la Rochemaillet.

CHILON, un de sept sages de la Grèce, né à Sparte d'un père nommé Damagète, fut nommé éphore dans sa patrie, la première année de la LVIᵉ olympiade (556 av. J.-C.). On rapporte qu'il mourut de joie en apprenant que son fils venait d'être couronné aux jeux Olympiques. Diogène Laërce nous a consacré (liv. I, c. 68) plusieurs maximes de morale pratique qui justifient la réputation de sagesse de Chilon. X.

CHINOIS (PHILOSOPHIE DES). C'est encore une question pour beaucoup de personnes, de savoir s'il y a une philosophie chinoise, si les Chinois ont connu et pratiqué ce que l'on appelle de nos jours *la philosophie.* Depuis Brucker, qui la trouvait partout, jusqu'à Hegel, qui ne la voyait presque nulle part, les historiens de la philosophie ont été fort embarrassés pour parler de la philosophie chinoise, et plusieurs d'entre eux ont pris le parti de nier son existence. L'embarras, il faut le dire, était légitime et tenait à l'insuffisance ou plutôt à l'absence presque complète de documents philosophiques mis, par les sinologues, à la portée des penseurs européens. Avant l'exposition si substantielle que Colebrooke a faite des différents systèmes de la philosophie indienne dans ses admirables *Essais*, on soupçonnait à peine l'existence de cette philosophie. Il en est encore de même aujourd'hui pour la philosophie des Chinois. Celle-ci ne présente pas, il est vrai, un ensemble aussi imposant, aussi complet de textes spéciaux et de commentaires, avec les divisions et les formules rigoureuses de l'école; cependant, elle est riche aussi en monuments de différents genres, les uns assez modernes, les autres antérieurs aux plus anciens fragments que nous ayons conservés de la philosophie grecque.

Les éternels problèmes qui, depuis plus de trois mille ans, n'ont pas cessé d'occuper l'intelligence humaine, ont aussi exercé les méditations des philosophes chinois, et la composition même de leur langue, peu favorable en apparence aux conceptions abstraites, n'a servi qu'à donner à leur génie plus d'originalité et de ressort. Nous allons passer en revue leurs divers systèmes dans l'ordre même où ils ont reçu le jour, et nous diviserons en trois périodes tout le temps que nous avons à parcourir.

Première période. — Le plus ancien monument que nous possédions de la philosophie chinoise a pour titre le *Livre des Transformations* (Y-King). Il se compose de deux textes : l'un plus ancien, qu'on attribue à Fou-hi, l'inventeur des premiers linéaments de l'écriture chinoise, et qui vivait à peu près trois mille ans avant notre ère; l'autre plus moderne et plus intelligible, que l'on croit avoir été composé dans le XIIe siècle avant la même époque.

La pensée générale de ce livre, dégagée de la forme symbolique du nombre dont elle est généralement revêtue, est d'enseigner l'origine ou la naissance des choses, et leurs transformations, subordonnées au cours régulier des saisons; de sorte qu'on y trouve, dans un état encore très-grossier, il est vrai, une cosmogonie, une physique et une sorte de psychologie.

On comprendra facilement qu'une écriture qui remplaçait les *cordelettes nouées* et qui consistait uniquement dans une simple ligne continue ou brisée, combinée de diverses manières, ne pouvait qu'exprimer très-imparfaitement les idées principales de la pensée humaine à son début. C'est ce qui eut effectivement lieu pour le *Y-King* de Fou-hi. Les figures avec lesquelles ce personnage antédiluvien construisit la science de son temps, sont pour nous, dans l'ordre intellectuel, ce que sont, dans l'ordre physique, ces débris organiques fossiles que l'on découvre dans les entrailles de la terre : ce sont des restes d'une civilisation dont nous n'avons plus la complète intelligence.

Ce que nous pouvons dire cependant de Fou-hi, c'est que le principe fondamental de *sa conception* ontologique est le principe *binaire;* l'abstraction ou le raisonnement n'étant pas encore assez avancé pour atteindre jusqu'à la conception de l'*Unité* suprême. Fou-hi pose donc au sommet de ses catégories le *ciel* et la *terre*, représentés le premier par la ligne continue (—), la seconde par la ligne brisée (— —). Le premier symbole représente en même temps le premier principe mâle, le soleil, la lumière, la chaleur, le mouvement, la force, en un mot tout ce qui a un caractère de supériorité, d'activité et de perfection; le second symbole représente en même temps le premier principe femelle, la lune, les ténèbres, le froid, le repos, la faiblesse, en un mot tout ce qui a un caractère d'infériorité, de passiveté et d'imperfection.

Toutes les choses naissent par la *composition* et périssent par la *décomposition*. Ce mode de génération et de dissolution est le seul connu et exprimé dans le *Y-King :* la *génération*, par un caractère qui exprime le passage du non-être à l'être corporel; la dissolution, par un caractère qui exprime le passage de l'être au non-être; de sorte que ces deux termes réunis expriment les mutations ou les transformations de toutes choses.

Il y a dans le *Livre des Transformations* une certaine métaphysique

des nombres qui rappelle le système de Pythagore. L'*unité*, représentée par la ligne horizontale simple, est la base fondamentale de ce système; c'est la représentation du parfait, et, comme nous l'avons déjà dit, le symbole du ciel; c'est la source pure et primordiale de tout ce qui existe. La création des êtres, ou plutôt leur combinaison dans l'espace et le temps, se fait selon la loi des nombres. Le mouvement des astres et le cours des saisons dépendent aussi de la loi des nombres. Dans ce système, les nombres *impairs*, qui ont pour base l'*unité*, sont parfaits, et les nombres *pairs*, qui ont pour base la *dualité*, sont imparfaits. Les différentes combinaisons de ces nombres expriment toutes les lois qui président à la formation des êtres.

L'ancien *Livre des Transformations* distingue les hommes supérieurs et vertueux, des hommes inférieurs et vicieux : les premiers sont ceux qui se conforment aux lois du ciel et de la terre, qui suivent la droiture et pratiquent la justice; les seconds, ceux qui agissent dans un sens contraire. Des félicités terrestres sont la récompense des premiers, et des calamités le châtiment des seconds.

Il serait difficile de décider si la doctrine d'une âme immatérielle distincte du corps, celle d'une vie future, celle d'un Dieu suprême séparé du monde, sont exprimées dans le *Livre des Tranformations*. Si ces doctrines y existent, c'est d'une manière si obscure, qu'il faudrait un long et persévérant labeur pour les en dégager. Nous pourrions dire que ces doctrines ne se trouvent pas même en *germe* dans l'ancien texte du *Y-King;* car il n'y est question des *esprits* et des *génies* que dans les *Commentaires* de Confucius. Nous ne pouvons donc pas admettre l'opinion des anciens missionnaires jésuites, qui soutenaient, contrairement à l'opinion des dominicains, que les anciens Chinois avaient connu les doctrines chrétiennes sur Dieu, sur l'âme et la vie future, et que ces doctrines se trouvaient exprimées dans leurs anciens livres. C'est en *aidant* à la lettre des textes, en les confondant avec des textes postérieurs ou avec des commentaires modernes, que les missionnaires en question prouvaient ou croyaient prouver leurs assertions. Quelques-uns d'entre eux, comme le P. Prémare, étaient sincèrement persuadés, nous le croyons, de la vérité de ce qu'ils avançaient; mais le désir de trouver dans les anciens livres chinois ce qu'ils voulaient y trouver les a entraînés au delà de la vérité.

Ce qui, dans l'état actuel de nos connaissances et de la composition des textes, nous paraît le plus vraisemblable, c'est que la conception philosophique du *Livre des Transformations* est un vaste *naturalisme,* fondé en partie sur un système mystique ou symbolique des nombres, dont on retrouve les traces dans les fragments qui nous restent des premiers philosophes grecs. Encore la doctrine des nombres paraît-elle dans le *Y-King,* comme une addition postérieure et étrangère à la conception primitive.

Toutefois, le ciel y est considéré comme une puissance supérieure, intelligente et providentielle dont les événements humains dépendent et qui rémunère en ce monde les bonnes et les mauvaises actions. C'est surtout dans le *Choû-King* ou *Livre par excellence,* dont la rédaction est due à Confucius (VI[e] siècle avant notre ère), que cette puissance providentielle est représentée comme agissant d'une manière non équivoque

sur le cours des événements. Ce ciel providentiel est représenté, dans l'ancien texte du *Y-King*, par trois lignes convexes superposées, à peu près comme les Egyptiens représentaient aussi le ciel dans leur écriture hiéroglyphique.

Après le *Livre des Transformations*, le plus ancien monument de la philosophie chinoise est un fragment du *Livre des Annales* (*Choû-King*) intitulé la *Sublime doctrine*, que le ministre philosophe Ki-tseu dit avoir été reçue autrefois du ciel par le grand Yu (2200 ans avant notre ère), et qu'il expose au roi Wou-wang, de 1122 à 1166 avant notre ère. Le roi interroge le philosophe sur les voies secrètes que le ciel emploie pour rendre les peuples heureux et tranquilles, et il le prie de lui expliquer ces voies qu'il ignore. Ki-tseu répond au roi en lui exposant tout un système de doctrines abstraites et de catégories restées fort obscures pour nous, malgré les explications des commentateurs chinois.

Il dit d'abord que la *Sublime doctrine* comprend neuf règles ou catégories fondamentales, dont la cinquième, celle qui concerne le souverain, est le pivot ou le centre. La première catégorie comprend les *cinq grands éléments*, qui sont l'*eau*, le *feu*, le *bois*, les *métaux*, la *terre*. La seconde comprend les *cinq facultés actives*, qui sont l'*attitude* ou la *contenance*, le *langage*, la *vue*, l'*ouïe*, la *pensée*. La troisième comprend les *huit principes* ou règles de gouvernement concernant la *nourriture* ou le *nécessaire à tous*, la *richesse publique*, les *sacrifices* et les *cérémonies*, l'*administration de la justice*, etc. La quatrième comprend les *cinq choses périodiques*, à savoir : l'*année*, la *lune*, le *soleil*, les *étoiles*, *planètes* et *constellations*, les *nombres astronomiques*. La cinquième comprend le *faîte impérial* ou *pivot fixe du souverain* qui constitue la règle fondamentale de sa conduite appliquée au bonheur du peuple. La sixième comprend les *trois vertus*, qui sont la *vérité* et la *droiture*, la *sévérité* ou l'*indulgence dans l'exercice du pouvoir*. La septième comprend l'*examen des cas douteux* par sept différents pronostics. La huitième comprend l'*observation des phénomènes célestes*. Enfin la neuvième comprend les *cinq félicités* et les *six calamités* (la somme des maux dans la vie dépassant celle des biens).

Voilà une esquisse rapide des idées philosophiques de la Chine, pendant la première période, celle qui a précédé la philosophie grecque. La période suivante qui correspond à celle de Thalès, de Pythagore et de tous les philosophes grecs jusqu'à Zénon, est la plus féconde et la plus brillante.

SECONDE PÉRIODE. — Elle commence au VIe siècle avant notre ère, avec deux grands noms, Lao-tseu et Confucius (Khoung-tseu), chefs de deux écoles qui se sont partagé avec une troisième, fondée six cents ans plus tard (celle de Fo ou Bouddha), toutes les intelligences de la Chine.

La méthode suivie par ces deux anciens philosophes n'est pas moins différente que leurs doctrines. Lao-tseu, dévoré du besoin de s'expliquer l'origine et la destination des êtres, prend pour base une première cause et pour point de départ l'*unité primordiale*. Confucius est plus préoccupé du perfectionnement de l'homme, de sa nature et de son bien-être, que des questions purement spéculatives, qu'il regardait d'ailleurs comme inaccessibles à la raison humaine, ou comme résolues par la

tradition et par les écrits des saints hommes dont il se disait seulement le continuateur et l'interprète. Ce n'est pas qu'il méconnût l'existence des causes; au contraire, il s'attache scrupuleusement à étudier, à scruter celles qui ont les rapports les plus directs avec le cœur de l'homme, pour bien déterminer sa nature et pour reconnaître les lois qui doivent présider à ses actions dans toutes les circonstances de la vie. Pour lui, le *ciel intelligent*, le *ciel providentiel* est partout et toujours l'*exemplaire* sublime et éternel, sur lequel l'homme doit se modeler et que doit suivre l'humanité entière, depuis celui qui a reçu la haute et grave mission de gouverner les hommes, jusqu'au dernier de ses sujets. Pour Confucius, le ciel est la perfection même. L'homme, étant imparfait de sa nature, a reçu du ciel, en naissant, un principe de vie qu'il peut porter à la perfection en se conformant à la loi de ce principe, loi formulée ainsi par lui-même : « Depuis l'homme le plus élevé en dignité, jusqu'au plus humble et au plus obscur, devoir égal pour tous : corriger et améliorer sa personne, ou le *perfectionnement de soi-même*, est la base fondamentale de tout progrès moral. » (*Tá-hio*, c. I, § 6.)

1°. *Ecole du Táo* (Táo-Kia), ou *Conception philosophique de Lao-tseu.* — La conception philosophique de Lao-tseu est un panthéisme absolu dans lequel le monde sensible est considéré comme la cause de toutes les imperfections et de toutes les misères, et la personnalité humaine comme un mode inférieur et passager du grand Etre, de la grande *Unité*, qui est l'origine et la fin de tous les êtres.

Dès le début de son livre, intitulé *Táo-te-King*, ou le *Livre de la Raison suprême et de la Vertu*, Lao-tseu s'efforce d'établir le caractère propre et absolu de son premier principe et la démarcation profonde, infranchissable qui existe entre le *distinct* et l'*indistinct*, le *limité* et l'*illimité*, le *périssable* et l'*impérissable*. Tout ce qui, dans le monde, est distinct, limité, périssable, appartient au mode phénoménal de son premier principe, de sa première cause, qu'il nomme *Táo*, *Voie*, *Raison*; et tout ce qui est indistinct, illimité, impérissable, appartient à son mode d'être transcendantal.

Ces deux *modes d'être* de la première cause de Lao-tseu ne sont point coéternels : le *mode transcendant* a précédé le *mode phénoménal*. C'est par la contemplation de son premier mode d'être que se produisent toutes les puissances transcendantes, comme c'est aussi par la contemplation de son second mode d'être que se produisent toutes les manifestations phénoménales.

Lao-tseu est le premier philosophe de l'antiquité qui ait positivement et nettement établi qu'il n'était pas au pouvoir de l'homme de donner une idée adéquate de Dieu ou de la première cause, et que tous les efforts de son intelligence pour le définir n'aboutiraient qu'à prouver son impuissance et sa faiblesse. Dans plusieurs endroits de son livre, Lao-tseu dit que, *forcé* de donner un nom à la première cause pour pouvoir en parler aux hommes, celui qu'il a choisi n'en donne qu'une idée très-imparfaite, mais suffit cependant à rappeler quelques-uns de ses attributs éternels : c'est le caractère figuratif *Táo*, dont la composition signifiait d'abord, *marche intelligente*, *voie droite*, mais dont le sens s'élève quelquefois jusqu'à l'idée *d'intelligence souveraine et directrice*, de *raison primordiale*, comme le *Logos* des Grecs. De sorte que ce terme chez

Lao-tseu est pris tout à la fois au propre et au figuré, dans un sens matériel et dans un sens spirituel, comme l'idée complexe qu'il veut donner de sa cause première. Au propre, c'est la *grande voie* de l'univers, dans laquelle marchent ou circulent tous les êtres. Au figuré, c'est le premier principe du mouvement universel, la *cause*, la *raison première* de tout : du monde *idéal* et du monde *réel*, de l'*incorporel* et du *corporel*, de la *virtualité* et du *phénomène*.

Nous ne pouvons nous empêcher de signaler ici un trait caractéristique de la philosophie chinoise à toutes les époques de son histoire : c'est qu'elle n'a aucun terme propre pour désigner la première cause, et que Dieu n'a pas de nom dans cette philosophie. En Chine, où aucune doctrine ne s'est jamais posée comme révélée, l'*idée* aussi bien que le *nom* d'un Dieu *personnel*, sont restés hors du domaine de la spéculation. Les philosophes chinois et Lao-tseu, tout le premier, pensèrent que, tout nom étant la représentation, pour l'esprit, d'un objet sensible ou d'idées nées des objets sensibles, il n'en existait point qui soit légitimement applicable à l'Etre absolu que nul objet sensible ne peut représenter.

Lao-tseu, en définissant, ou plutôt en voulant caractériser son premier principe, sa première cause, représentée par le caractère et le mot *Táo*, le dégage de tous les attributs variables et périssables, pour ne lui laisser que ceux d'*éternité*, d'*immutabilité* et d'*absolu*. Ces derniers attributs lui semblent encore trop imparfaits, et il le désigne en disant qu'il est la négation de tout, excepté de lui-même; qu'il est le *Rien*, le *Non-Etre*, relativement à l'*Etre*, mais en même temps qu'il est aussi l'*Etre* relativement au *Non-Etre*. Considéré dans ces deux modes, il est tout à la fois le monde invisible et le monde visible. Aussi Lao-tseu regarde-t-il l'*Un* ou l'*Unité absolue* comme la formule la plus abstraite, la dernière limite à laquelle la pensée puisse remonter pour caractériser le premier principe : car l'unité précède de toute nécessité les autres modes d'existence. Pour arriver à ce résultat, Lao-tseu ne s'est pas contenté de considérer en lui-même le principe absolu des choses, il en appelle jusqu'à un certain point au témoignage de l'expérience. Il a vu qu'aucun des attributs changeants et périssables des êtres qui tombent sous les sens, ne peut convenir à ce premier principe, et que ces attributs ne sont et ne peuvent être que des modes variés de l'existence phénoménale.

Toutefois l'*unité*, pour Lao-tseu, n'est pas encore le principe le plus élevé. Au-dessus de l'*unité*, qui n'est dans sa pensée que l'état d'*indistinction* où est d'abord plongée l'universalité des êtres, il place un principe supérieur, une première cause intelligente, à savoir le *Táo* ou la *Raison suprême*, le principe de tout mouvement et de toute vie, la raison absolue de toutes les existences et de toutes les manifestations phénoménales. Mais cette distinction n'est pas toujours rigoureusement maintenue, et, sous certains points de vue, la *Raison suprême* et l'*Unité* sont identiques, quoique, sous d'autres, elles soient différentes ou du moins différenciées.

Dans la doctrine de Lao-tseu, tout ce qui subit la loi du mouvement est contingent, mobile, périssable; la forme corporelle, étant essentiellement contingente, mobile, est donc aussi essentiellement périssable. Il n'y a, par conséquent, que ce qui garde l'immobilité absolue et ne re-

vêt aucune forme corporelle, qui ne soit pas contingent et périssable. L'incorporéité, l'immobilité absolues sont donc pour lui les exemplaires, les types éternels de l'éternelle perfection. Les modes d'être contingents ne sont que des formes passagères de l'existence, laquelle, une fois dépouillée de ces mêmes formes, retourne à son principe.

Les idées de Lao-tseu sur l'être en général peuvent déjà nous faire prévoir sa manière de concevoir la nature humaine. De même qu'il distingue dans son premier principe une nature *incorporelle* ou *transcendante*, et une nature *corporelle* ou *phénoménale*, de même il reconnaît dans l'homme un principe matériel et un principe igné ou lumineux, le principe de l'intelligence dont le premier n'est, en quelque façon, que le véhicule.

La doctrine de Lao-tseu sur la nature et la destinée de l'âme, ou du *principe immatériel* que nous portons en nous et qui opère les bonnes actions, n'est pas explicite. Tantôt il lui laisse, même longtemps après la mort, le sentiment de sa personnalité, tantôt il le fait retourner dans le sein de la *Raison suprême*, si toutefois il a accompli des œuvres méritoires, et s'il ne s'est point écarté de sa propre destination.

On a dit et répété souvent que la *morale* de Lao-tseu avait beaucoup de rapports avec celle d'Epicure. Rien n'est plus loin de la vérité. Si on pouvait la comparer à celle de quelques philosophes grecs, ce serait à la morale des stoïciens. Et cela devait être, puisque les idées de Lao-tseu sur la nature et sur l'homme ont beaucoup de rapports avec la physiologie et la psychologie stoïciennes.

On a vu dans le stoïcisme comme une sorte de protestation contre la corruption de la société antique. La morale de Lao-tseu fut aussi une protestation contre la corruption de la société de son temps, qu'il ne cesse de combattre. Ce philosophe ne voit le bien public, le bien privé, que dans la pratique austère et constante de la *vertu*, de cette vertu souveraine qui est la conformité des actions de la vie à la suprême *Raison*, principe formel de toutes les existences transcendantes et phénoménales, et, par conséquent, leur loi et leur raison d'être. Il n'y a d'autre existence morale que celle de la *Raison suprême*; il n'y a d'autres lois que sa loi, d'autre science que sa science. Le souverain bien pour l'homme, c'est son identification avec la *Raison suprême*, c'est son absorption dans cette origine et cette fin de tous les êtres.

L'homme doit tendre de toutes ses forces à se dépouiller de sa forme corporelle contingente, pour arriver à l'état incorporel permanent, et par cela même à son identification avec la *Raison suprême*. Il doit dompter ses sens, les réduire, autant que possible, à l'état d'impuissance, et parvenir, dès cette vie même, à l'état d'inaction et d'impassibilité complètes. De là le fameux dogme du *non-agir* auquel Lao-tseu réduit presque toute sa morale, et qui a été le principe des plus grands abus chez ses sectateurs, l'origine des préceptes ascétiques les plus absurdes et de la vie monacale portée jusqu'à l'excès.

Par cela même qu'il y a dans l'homme deux natures, l'une spirituelle, l'autre matérielle, il y a aussi en lui deux tendances, l'une qui le porte au bien, l'autre qui le porte au mal. C'est la première tendance seule que l'on doit suivre.

La politique de Lao-tseu est en tout conforme à sa morale. Le but

d'un bon gouvernement doit être, selon lui, le bien-être et la tranquillité du peuple. L'un des moyens que les sages princes doivent employer pour atteindre ce but, c'est de donner au peuple, dans leurs propres personnes et dans ceux qui exercent des fonctions publiques, l'exemple du mépris des honneurs et des richesses. En outre, et comme dernière conséquence de ce système, Lao-tseu prescrit de faire en sorte que le peuple soit *sans instruction* et, par conséquent, sans désirs; ces derniers, et les troubles qui en résultent, étant les résultats inévitables du *savoir*, selon cette doctrine qui veut le maintien de l'homme dans la simplicité et dans l'ignorance, regardée comme son état naturel et primitif. Telles sont les sentiments adoptés, 600 ans avant notre ère, par un des plus grands penseurs de la Chine.

Nous ne pouvons que citer ici les noms des principaux philosophes qui se rattachent à l'école de Lao-tseu. Ce sont, Kouan-yun-tseu, contemporain de Lao-tseu, et qui composa un livre pour développer les idées de ce dernier philosophe; Yun-wen-tseu, disciple de Lao-tseu; Kia-tseu et Han-feï-tseu (400 ans avant notre ère); Lie-tseu (398 ans avant notre ère); Tchouang-seu (338); Ho-kouan-tseu et Hoaï-nan-tseu; quoique ce dernier, prince philosophe, qui vivait à peu près deux siècles avant notre ère, soit placé, par quelques critiques chinois, au nombre des disciples d'une autre école, dite *école mixte* (Tsa-Kia).

2°. *École des Lettrés* (Jou-Kia).— La philosophie des lettrés reconnaît pour son chef Confucius (Koung-tseu) et pour ses fondateurs plusieurs rois ou empereurs, qui tous vivaient plus de vingt siècles avant notre ère. Elle remplit une période de deux à trois cents ans (du ve au iie siècle avant J.-C.), et compte un grand nombre de sectateurs parmi lesquels il faut comprendre Mencius (Meng-tseu) et ses disciples.

La doctrine de Confucius sur l'*origine des choses* et l'existence d'un *premier être* est assez difficile à déterminer, parce qu'il ne l'a exposée nulle part d'une manière explicite : soit qu'il considérât l'enseignement de la morale et de la politique comme d'une efficacité plus immédiate et plus utile au bien-être du genre humain que les spéculations métaphysiques, soit que l'objet de ces dernières lui parût au-dessus de l'intelligence humaine, Confucius évita toujours d'exprimer son opinion sur l'origine des choses et la nature du premier principe. Aussi un de ses disciples, Tseu-lou, dit-il dans ses *Entretiens philosophiques* (Lùn-yu, k. 3) : « On peut souvent entendre notre maître disserter sur les qualités qui doivent former un homme distingué par ses vertus et ses talents; mais on ne peut obtenir de lui qu'il parle sur la *nature de l'homme* et sur la *voie céleste*. »

« La *nature de l'homme*, dit à ce sujet le célèbre commentateur Tchou-hi, c'est la raison ou le principe céleste que l'homme reçoit en naissant; la *voie céleste*, c'est la *raison céleste* qui est une essence primitive, existant par elle-même, et qui, dans sa réalité substantielle, est une raison ayant l'unité pour principe. »

On lit encore ailleurs (liv. I, c. 7, § 20) : « Le philosophe ne parlait dans ses entretiens, ni des choses extraordinaires, ni de la bravoure, ni des troubles civils, ni des *esprits*. » Enfin, dans un autre endroit des mêmes *Entretiens philosophiques* (k. 6), on lit : « Ki-lou demanda comment il fallait servir les *esprits* et les *génies*. — Le philosophe dit :

Lorsqu'on n'est pas encore en état de servir les hommes, comment pourrait-on servir les *esprits* et les *génies?* — Permettez-moi, ajouta le disciple, de vous demander ce que c'est que la *mort.* — Le philosophe dit : Lorsqu'on ne sait pas ce que c'est que la vie, comment pourrait-on connaître la *mort?* »

La pensée du philosophe chinois sur les grandes questions qui ont tourmenté tant d'esprits, resterait donc complétement impénétrable pour nous, si nous ne cherchions à la découvrir dans les explications qu'il a données du *Livre des Transformations* (Y-King). On peut dire, il est vrai, que dans les explications de cet ancien livre, c'est plutôt la pensée de l'auteur ou des auteurs qu'il a exposée, que la sienne propre. Mais, comme Confucius se proclame en plusieurs endroits de ses ouvrages le continuateur des anciens sages, le propagateur de leurs doctrines, ces mêmes doctrines peuvent être d'autant plus légitimement considérées comme les siennes, qu'il opéra sur les écrits de ses devanciers un certain travail de révision. Or, quelque bonne volonté que l'on ait, il serait bien difficile, après un examen attentif de ces textes, d'en dégager le dogme d'un Dieu distinct du monde, d'une âme séparée de toute forme corporelle, et d'une vie future. Ce que l'on y trouve réellement, c'est un vaste naturalisme qui embrasse ce que les lettrés chinois nomment *les trois grandes puissances de la nature,* à savoir, le *ciel,* la *terre* et l'*homme,* dont l'influence et l'action se pénètrent mutuellement, tout en réservant la suprématie au ciel.

Que l'on ne se méprenne point cependant sur notre pensée. Nous sommes loin de prétendre que les doctrines des anciens Chinois, et celles de Confucius en particulier, aient été *matérialistes;* rien ne serait plus opposé et aux faits et à notre opinion personnelle. Aucun philosophe n'a attribué au ciel une plus grande part dans les événements du monde, une influence plus grande et plus bienfaisante, que Confucius et son école. C'est le ciel qui donne aux rois leur mandat souverain pour gouverner les peuples, et qui le leur retire quand ils en font un usage contraire à sa destination. Les félicités ainsi que les calamités publiques et privées viennent de lui. La loi ou la raison du ciel est la loi suprême, la loi universelle, la loi *typique,* si on peut s'exprimer ainsi, qu'il infuse dans le cœur de tous les hommes en même temps que la vie, dont il est aussi le grand dispensateur. Tous les attributs que les doctrines les plus spiritualistes donnent à Dieu, l'école de Confucius les donne au ciel, excepté, toutefois, qu'au lieu de le reléguer loin du monde et d'en faire une pure abstraction, il est dans le monde et en fait essentiellement partie. Le ciel est l'exemplaire parfait de toute puissance, de toute bonté, de toute vertu, de toute justice. « Il n'y a que lui, comme il est dit dans le *Livre des Annales,* qui ait la souveraine, l'universelle intelligence, » et, comme dit à ce sujet Tchou-hi, il n'est rien qu'il ne voie et rien qu'il n'entende, et cela, « parce qu'il est souverainement juste. »

Quant à la *doctrine morale* de Confucius, le philosophe chinois part du principe que l'homme est un être qui a reçu du ciel, en même temps que la vie physique, un principe de vie morale qu'il doit utiliser et développer dans toute son étendue, afin de pouvoir arriver à la perfection, conformément au modèle céleste ou divin. Ce principe est *immatériel,* ou, s'il est matériel, il est d'une nature tellement subtile, qu'il échappe

à tous les organes des sens. Son origine est *céleste*, par conséquent il est de la même nature que le ciel ou la *raison céleste*.

Le fondement de la morale de Confucius exclut formellement tout mobile qui ne rentrerait pas dans les prescriptions de la *raison*, de cette raison universelle émanée du ciel, et que tous les êtres ont reçue en partage. Aussi sa morale est-elle une des plus pures qui aient jamais été enseignées aux hommes, et en même temps, ce qui est plus important peut-être, une des plus conformes à leur nature.

Confucius a eu la gloire de proclamer, le premier de tous les philosophes de l'antiquité, que le *perfectionnement de soi-même* était le principe fondamental de toute véritable doctrine morale et politique, la base de la conduite privée et publique de tout homme qui veut accomplir sa destinée, laquelle est la *loi du devoir*. Rien de variable, d'arbitraire, de contingent dans les préceptes de la loi du devoir, qui consiste dans le *perfectionnement* de soi-même et des autres hommes sur lesquels nous sommes appelés à exercer une action. Il suit de ces principes que celui-là seul qui exerce un continuel empire sur lui-même, qui n'a plus de passion que pour le bien public, le bonheur de tous, qui est arrivé à la perfection enfin, peut dignement gouverner les autres hommes.

Les disciples de Confucius et les philosophes de son école, qui, comme Meng-tseu, sans avoir reçu son enseignement oral, en continuent la tradition, professent les mêmes doctrines; seulement, ils leur ont donné un beaucoup plus grand développement. Ce qui n'était qu'en germe dans les écrits ou dans les paroles du maître a été fécondé, et même souvent ce qui n'y était que logiquement contenu en a été déduit avec toutes ses conséquences. C'est ainsi que l'on trouve dans Meng-steu une dissertation sur la *nature de l'homme* (k. 6), qui fait connaître parfaitement l'opinion de l'école sur ce sujet. Meng-tseu y soutient que le principe pensant de l'homme est naturellement porté au bien, et que s'il fait le mal, c'est qu'il y aura eu une contrainte exercée par les passions sur le principe raisonnable de l'homme; il s'ensuit qu'il devait admettre le *libre arbitre*, et, par conséquent, la moralité des actions. Ce *libre arbitre* était aussi reconnu par Confucius; mais Meng-tseu l'a mieux fait ressortir de ses discussions. Ainsi il veut prouver à un prince que s'il ne gouverne pas comme il doit gouverner pour rendre le peuple heureux, c'est parce qu'il ne le *veut* pas, et non parce qu'il ne le *peut* pas: il lui cite entre autres exemples celui d'un homme à qui l'on dirait de transporter une montagne dans l'Océan, ou de rompre un jeune rameau d'arbre; s'il répondait, dans les deux cas, qu'il ne le *peut pas*, on ne le croirait que dans le premier; la raison s'opposerait à ce qu'on le crût dans le second.

Il serait impossible de parler ici de tous les philosophes de l'école de Confucius, qui appartiennent à cette période. Nous nous bornerons à citer Thsêng-tseu et Tseu-sse, disciples de Confucius, et qui publièrent les deux premiers des *Quatre livres classiques*. Le plus célèbre des autres philosophes est Sun-tseu, qui vivait environ 220 ans avant notre ère. Celui-ci avait une autre opinion que celle de Meng-tseu sur la *nature de l'homme*, car il soutenait que cette nature était vicieuse, et que les prétendues vertus de l'homme étaient fausses et mensongères. Cette opinion pouvait bien lui avoir été inspirée par l'état permanent des

guerres civiles auxquelles les sept royaumes de la Chine étaient livrés de son temps.

Ce même Sun-tseu distinguait ainsi l'*existence matérielle* de la *vie*, la *vie* de la *connaissance*, et la *connaissance* du sentiment de la *justice* : « L'eau et le feu possèdent l'élément matériel, mais ils ne vivent pas; les plantes et les arbres ont la vie, mais ils ne possèdent pas la connaissance; les animaux ont la connaissance, mais ils ne possèdent pas le sentiment du juste. L'homme seul possède tout à la fois l'élément matériel, la vie, la connaissance et, en outre, le sentiment de la justice. C'est pourquoi il est le plus noble de tous les êtres de ce monde. »

TROISIÈME PÉRIODE. — Depuis Yang-tseu, qui florissait vers le commencement de notre ère, il faut franchir un intervalle de près de mille ans pour arriver à la *troisième période* de la philosophie chinoise. Ce fut seulement sous le règne des premiers empereurs de la dynastie de Soung (960-1119 de notre ère) que se forma une grande école philosophique, laquelle eut pour fondateur Tchéou-lien-ki ou Tchéou-tseu, pour promoteurs les deux Tching-tseu, et pour chef le célèbre Tchou-hi. Le but hautement avoué de cette nouvelle école est le développement rationnel et systématique de l'ancienne doctrine, dont elle se donne comme le complément.

L'établissement en Chine de deux grandes écoles rivales, celle de Lao-tseu ou du *Tào*, et celle de Fo ou Bouddha, importée en Chine de l'Inde vers le milieu du premier siècle de notre ère, avait dû nécessairement susciter des controverses avec les lettrés de l'école de Confucius. Ces controverses durent aussi faire reconnaître les lacunes frappantes qui existaient dans les doctrines de cette dernière école, concernant l'existence et les attributs d'une première cause, et toutes les grandes questions spéculatives à peine effleurées par l'école de Confucius, et qui avaient reçu une solution quelconque dans les écoles rivales. Aussi les plus grands efforts de l'école des lettrés modernes, que l'on pourrait appeler *Néoconfucéens*, s'appliquèrent-ils à ces questions ontologiques. Mais, afin de donner plus d'autorité à leur système, ils prétendirent l'établir sur la doctrine de l'ancienne école.

Quoi qu'il en soit, Tchéou-lien-ki s'empara de la conception de la *cause première* ou du *grand faîte* (*Taï-ki*), placé, pour la première fois, dans les *Appendices* du *Y-King*, au sommet de tous les êtres, pour construire son système métaphysique. Mais il en modifie, ou plutôt il en détermine la signification, en nommant son premier principe *le sans faîte et le grand faîte*, que l'on peut aussi traduire par *l'illimité et le limité, l'indistinct et le dernier terme de la distinction; l'indéterminé et le point culminant de la détermination sensible.*

Voilà le premier principe à l'état où il se trouvait avant toute manifestation dans l'espace et le temps, ou plutôt avant l'existence de l'espace et du temps. Mais il passe à l'état de distinction, et par son *mouvement* il constitue le principe actif et incorporel; par son *repos* relatif il constitue le principe passif et matériel. Ces deux *attributs* ou *modes d'être* sont la *substance* même du premier principe et n'en sont point séparés.

Viennent ensuite les *cinq éléments* : le *feu*, l'*eau*, la *terre*, le *bois*, le *métal*, dont la génération procède immédiatement du principe actif et du

principe passif, lesquels, comme nous l'avons déjà dit, ne sont que des modes d'être du *grand faite.*

Cependant, le *Taï-ki* ou *grand faite* n'en est pas moins la cause première efficiente à laquelle, en tant que *cause efficiente et formelle,* on donne le nom de *Li.* «Le *Taï-ki,* dit Tchou-hi, est simplement ce *Li* ou cette cause efficiente du ciel et de la terre et de tous les êtres de l'univers. Si on en parle comme résidant dans le ciel et la terre, alors dans le sein même du ciel et de la terre existe le *Taï-ki;* si on en parle comme résidant dans tous les êtres de l'univers, alors même dans tous les êtres de l'univers, et dans chacun d'eux individuellement, existe le *Taï-ki.* Avant l'existence du ciel et de la terre, avant l'existence de toutes choses, existait cette cause efficiente et formelle *Li.* Elle se mit en mouvement et engendra le *Yang* (le principe actif), lequel n'est également que cette même cause efficiente *Li.* Elle rentra dans son repos et engendra le *Yn* (le principe passif), lequel n'est encore que la cause efficiente *Li.*» (*Tchou-tseu-tsiouan-choü,* k. 49, f° 8-9.)

Il résulte de ces explications que le *Taï-ki,* dans le système des lettrés modernes, représente la substance absolue et l'état où elle se trouvait à l'époque qui a précédé toute manifestation dans l'espace et le temps; que ce même *Taï-ki* possédait en lui-même une force ou énergie latente qui prend le nom de *cause efficiente et formelle,* à l'époque de sa manifestation dans l'espace et le temps; que cette manifestation est représentée par deux grands modes ou accidents : le mouvement et le repos, qui ont donné naissance aux cinq éléments, et ceux-ci à tous les êtres de l'univers.

Maintenant, quel rôle joue l'homme dans ce système? quel est sa nature? Selon Tchéou-lien-ki, aucun autre être de la nature n'a reçu une intelligence égale à celle de l'homme. Cette intelligence, qui se manifeste en lui par la science, est divine; elle est de la même nature que la *raison efficiente* (*Li*) d'où elle est dérivée, et que tout homme reçoit en naissant (Tchou-hi, *Œuvres complètes,* k. 51, f° 18). A côté, et comme terme corrélatif du *Li,* ou *principe rationnel,* les philosophes de l'école dont nous parlons placent le *Khi,* ou *principe matériel,* dont la portion pure est une espèce d'*âme vitale,* et dont la portion grossière ou impure constitue la substance corporelle. En outre, l'homme a aussi en lui les deux principes du mouvement et du repos : l'intelligence, la science, représentent le premier; la forme, la substance corporelle, tout ce qui constitue le corps enfin, se rapportent au second. La réunion de ces principes et de ces éléments constitue la *vie;* leur séparation constitue la *mort.* Quand celle-ci a lieu, le principe subtil, qui se trouvait uni à la matière, retourne au ciel; la portion grossière de la forme corporelle retourne à la terre (Tchou-hi, *Œuvres complètes,* k. 51, f° 19). Après la mort, il n'y a plus de personnalité.

Le sage s'impose la règle de se conformer, dans sa conduite morale, aux principes éternels de la modération, de la droiture, de l'humanité et de la justice, en même temps qu'il se procure, par l'absence de tous désirs, un repos et une tranquillité parfaits. C'est pourquoi le sage met ses vertus en harmonie avec le ciel et la terre; il met ses lumières en harmonie avec celles du soleil et de la lune; il arrange sa vie de manière qu'elle soit en harmonie avec les quatre saisons, et il met aussi en har-

monie ses félicités et ses calamités avec les esprits et les génies (*Sing-li-hoeï-thoung*, k. 1, f° 47).

Les esprits et les génies ne sont rien autre chose que le principe actif et le principe passif; ce n'est que le souffle vivifiant qui anime et parcourt la nature, qui remplit l'espace situé entre le ciel et la terre, qui est le même dans l'homme que dans le ciel et dans la terre, et qui agit toujours sans intervalle ni interruption (*Ib.*).

Il y a des écrivains chinois qui ont donné un sens plus spiritualiste aux textes de leurs anciens livres, surtout depuis l'arrivée en Chine des missionnaires chrétiens de l'Europe; mais nous pensons que ces interprétations ne peuvent changer en rien l'ensemble du système et des opinions que nous avons cherché à esquisser avec la plus grande exactitude possible.

Nous ne pousserons pas plus loin l'exposition du système philosophique des lettrés modernes, qui embrasse le cercle entier de la connaissance humaine; ce que nous en avons dit suffira, nous l'espérons, pour faire comprendre de quelle importance serait, pour l'histoire de la philosophie, un exposé un peu complet des écoles et des systèmes que nous n'avons pu qu'esquisser. Nous ne craignons pas d'avancer qu'il y a là un côté tout nouveau de l'esprit humain, un côté des plus curieux à dévoiler et à faire connaître.

Nous nous sommes attachés à indiquer les principales doctrines de la philosophie chinoise et ses principaux représentants, en négligeant les représentants secondaires; mais il ne faudrait pas conclure de notre silence à cet égard, que la philosophie chinoise n'a qu'un petit nombre de systèmes et de philosophes à révéler à l'Europe : nulle part la philosophie n'a eu de si nombreux apôtres et écrivains qu'en Chine, depuis trois mille ans où elle est, en quelque sorte, l'occupation universelle des hommes instruits. On pourra se faire une idée de ce mouvement intellectuel lorsqu'on saura que du temps des Han, au commencement de notre ère, l'historien Sse-ma-thsian comptait déjà *six écoles* de philosophie. L'auteur de la *Statistique de la littérature et des arts*, publiée sous la même dynastie, en énumère *dix*. Elles augmentèrent encore beaucoup par la suite. Ma-touan-lin en enumère une quinzaine, au nombre desquelles on compte l'école des Lettrés, l'école du Táo, l'école des Légistes, l'école mixte, etc.

Les écrits que l'on peut consulter sur la philosophie chinoise, en général, mais concernant l'école des Lettrés seulement, la seule dont on ait traité jusqu'ici, sont : 1° un opuscule du P. Longobardi, écrit originairement en latin, dont on ne connaît que des traductions incomplètes, espagnole, portugaise et française; cette dernière publiée sous le titre de *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, in-18, Paris, 1701, réimprimée dans les œuvres de Leibnitz, avec des remarques de ce philosophe; 2° l'ouvrage du P. Noël intitulé *Philosophia sinica*, in-4°, Prague, 1711. L'article sur la philosophie chinoise attribué à Ab. Rémusat, et publié dans le premier numéro de la *Revue trimestrielle*, n'est guère qu'un essai littéraire destiné aux gens du monde.

Notre travail à nous a un tout autre caractère; il a été tout entier et sans *aucune exception* composé sur les textes originaux, dont un grand nombre de passages ont été traduits comme preuves, et publiés dans notre *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, Paris, 1844.

Quant aux traductions des textes, les voici énumérées par ordre de date :

1°. *Confucius, Sinarum philosophus,* traduit en latin par quatre missionnaires jésuites, in-f°, Paris, 1687 ; 2° *Sinensis imperii libri classici sex,* traduits par le P. Noël, in-4°, Prague, 1711 ; 3° le *Choû-King* ou le *Livre des Annales,* traduit par le P. Gaubil et publié par de Guignes le père, in-4°, Paris, 1770 ; 4° le *Tchoûng-yoûng,* le second des livres classiques, traduit par M. Abel Rémusat et publié dans le tome x des *Notices et extraits des manuscrits,* in-4° ; 5° le *Meng-tseu,* le quatrième des *Quatre livres classiques,* retraduit en latin par M. Stan. Julien, in-8°, Paris, 1824-1829 ; 6° *the Four books, les Quatre livres classiques,* traduits en anglais par M. Collie, 1828, Malacca. Une traduction anglaise du *Tahio,* et de la première partie du *Lun-yu* avait déjà été publiée par M. Marshman, à Serampoore en 1809 et 1814 ; 7° le *Y-King,* antiquissimus Sinarum liber, quem ex latina interpretatione P. Regis, aliorumque ex Societ. Jesu P.P. edidit. J. Mohl., in-8°, Stuttgart, 1834-1839 ; 8° le *Ta-hio* ou *la Grande Etude,* le premier des *Quatre livres classiques,* trad. en français avec une version latine et le texte chinois en regard, accompagné du Commentaire complet de *Tchou-hi,* etc., par M. G. Pauthier, gr. in-8°, Paris, 1837 ; le *Tào-te-King,* ou le *Livre révéré de la Raison suprême et de la Vertu,* par Lao-tseu, traduit en français et publié pour la première fois en Europe avec une version latine et le texte chinois en regard, accompagné du Commentaire complet de Sie-hoeï, par M. G. Pauthier, gr. in-8°, Paris, 1838, 1re livraison, comprenant les neuf premiers chapitres ; 10° les *Livres sacrés de l'Orient,* comprenant le *Choû-King* ou le *Livre par excellence* (le *Livre des Annales*) ; les *Quatre livres moraux de Confucius et de ses disciples,* etc., traduits ou revus et publiés par M. G. Pauthier, gr. in-8°, Paris, 1840 ; 11° *Confucius et Mencius,* ou les *Quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine,* traduits du chinois par M. G. Pauthier, in-12, Paris, 1841 ; 12° le *Livre de la Voie et de la Vertu,* composé par Lao-tseu, traduit en français par M. Stan. Julien, in-8°, Paris, 1842. G. P.

CHRYSANTHE de Sardes, philosophe néoplatonicien qui a vécu dans le IVe siècle de l'ère chrétienne, descendait d'une famille de sénateurs. Après avoir étudié sous Edesius toutes les doctrines antiques et parcouru le champ entier de la philosophie d'alors, il s'appliqua particulièrement à cette partie de la philosophie, dit Eunape, que cultivèrent Pythagore et son école, Archytas, Apollonius de Tyane et ses adorateurs, c'est-à-dire à la théologie et à la théurgie. Lorsque Julien, jeune encore, visita l'Asie Mineure, il rencontra Chrysanthe à Pergame, entendit ses leçons, et, plus tard, étant devenu empereur, voulut l'attirer auprès de lui. Mais Chrysanthe, après avoir consulté les dieux, se refusa à toutes les sollicitations de son royal disciple. Nommé alors grand prêtre en Lydie, il n'imita pas le zèle outré de la plupart des autres dépositaires du pouvoir impérial, et, loin d'opprimer les chrétiens, gouverna d'une manière si modérée, qu'on s'aperçut à peine de la restauration de l'ancien culte. Chrysanthe mourut dans une vieillesse avancée, étranger aux événements publics et uniquement occupé du soin de sa famille. Il avait composé plusieurs ouvrages en grec et en latin ; mais

aucun n'est parvenu jusqu'à nous. Eunape, parent de Chrysanthe, nous a laissé une curieuse biographie de ce philosophe (*Vit. sophist.*). On en trouvera une analyse étendue dans le mémoire que M. Cousin a consacré à l'historien de l'école d'Alexandrie (*Nouv. fragm. phil.*, 1828, p. 26 et suiv.) X.

CHRYSIPPE est un des fondateurs de l'école stoïcienne, un des maîtres que l'antiquité cite le plus souvent et avec le plus de respect. Il naquit, selon toute vraisemblance, 280 ans avant notre ère, à Soli, ville de Cilicie, et non à Tarse, comme on l'a dit, pour avoir trop remarqué peut-être que Tarse était la patrie de son père (Diogène Laërce, liv. VII, c. 184). Ses commencements furent obscurs, comme ceux de tous les premiers stoïciens. C'était un des coureurs du cirque; le malheur en fit un sage. Dépouillé de son patrimoine, il quitta son pays et vint à Athènes. Cléanthe y florissait, tout porte à croire que Zénon y enseignait encore. Zénon et Cléanthe étaient nés en Asie comme lui, comme lui ils étaient exilés; ils étaient pauvres, et le plus sûr refuge d'un malheureux, ce devait être l'école où l'on apprenait à mépriser toutes les douleurs. Cependant, en vrai philosophe, avant de se donner aux stoïciens, Chrysippe voulut connaître l'ennemi qu'ils ne cessaient de combattre, et l'on rapporte que les académiciens Arcésilas et Lacyde contribuèrent à former cet ardent adversaire de l'Académie. Un jour même, dit-on, le jeune disciple céda à l'ascendant de ses nouveaux maîtres, et composa, d'après leurs principes, son livre *des Grandeurs et des Nombres* (Diogène Laërce, liv. VII, c. 84). Mais enfin le stoïcisme le ressaisit pour ne plus le perdre, et il était temps qu'il lui vint un pareil auxiliaire.

Disciple de toutes les écoles, Zénon avait puisé à tous les systèmes (*Voyez* ZÉNON). Cyniques, mégariques, académiciens, héraclitiens, pythagoriciens revendiquaient, l'une après l'autre, toutes les parties de sa doctrine et l'accusaient de n'avoir inventé que des mots (Cic., *de Fin.*, lib. III, c. 2; lib. IV, c. 2). Et de fait, la doctrine de Zénon n'avait ni l'unité ni la précision d'un système. Herillus, Ariston, Athénodore, tous les anciens de l'école stoïcienne s'étaient divisés dès qu'ils avaient essayé de s'en rendre compte: ils n'étaient pas d'accord avec Zénon lui-même. Cléanthe, le seul disciple fidèle, attaqué de front par l'Académie, sans cesse harcelé par les épicuriens et tous les dogmatiques, ne se défendait guère que par la sainteté de sa vie. Le stoïcisme était en péril, lorsque Chrysippe parut.

Esprit vif et subtil, travailleur infatigable, il avait par-dessus tout ce qui fait le logicien, ce qu'il faut au défenseur et au réparateur d'une doctrine, une étonnante facilité à saisir les rapports. « Donnez-moi seulement les thèses, disait-il à Cléanthe, je trouverai de moi-même les démonstrations. » Il s'en fallait toutefois que Chrysippe eût conservé toutes les thèses du vieux stoïcisme. Nous savons que le hardi logicien avait rejeté presque toutes les opinions de ses maîtres (Diogène Laërce, liv. VII, c. 179), et que, sur les différences de Cléanthe et de Chrysippe, le stoïcien Antipater avait composé un ouvrage entier (Plut., *de Stoic. repug.*, c. 4). Malheureusement, depuis l'antiquité, on n'a guère manqué d'attribuer au fondateur de l'école stoïcienne toutes les idées de ses

successeurs, et c'est aujourd'hui chose très-difficile que de restituer à Chrysippe une faible partie de ce qui lui appartient.

D'abord, tout en subordonnant la logique à la morale, les premiers stoïciens avaient abaissé cette dernière jusqu'à n'en faire qu'une préparation à la physique. La physique, science toute divine, disaient-ils, est à la morale, science purement humaine, ce que l'esprit est à la chair, ce que dans l'œuf le jaune qui contient l'animal est au blanc qui le nourrit (Sext. Emp., *Adv. Mathem.*, lib. VII). Chrysippe a fait justice de cette erreur : il a montré que la morale est un but, que la physique n'est qu'un moyen. Par là, il a renoué la chaîne interrompue des traditions socratiques; il a imprimé à l'école stoïcienne la direction qu'elle a gardée et qui a fait sa gloire. Passons maintenant aux diverses parties de sa philosophie, et d'abord à sa logique.

La préoccupation du temps était la question logique par excellence, l'éternelle question de la certitude. Le dogmatisme stoïcien s'appuyait, comme il arrive toujours, sur une théorie de la connaissance. L'objet sensible, disait Zénon, agit sur l'âme et y laisse une représentation ou image de lui-même (φαντασία). Cette représentation, analogue à l'empreinte du cachet sur la cire, produit le souvenir; de plusieurs souvenirs vient l'expérience. Jusque-là, l'esprit est passif. Il ne cesse pas de l'être lorsque la représentation n'a point à l'extérieur d'objet réel correspondant. Dans le cas contraire, après la représentation vient l'assentiment (συγκατάθεσις); après l'assentiment, la conviction pareille à la main qui se serre pour saisir l'objet (κατάληψις). Et, puisque l'assentiment et la conviction sont l'œuvre de la raison, il s'ensuit que la droite raison (ὀρθὸς λόγος) est la seule marque du vrai. Chrysippe attaque d'abord cette théorie de la représentation renouvelée des matérialistes d'Ionie. Puisque la pensée, dit-il, conçoit à la fois plusieurs objets, il faudrait que l'âme reçût à la fois plusieurs empreintes, celles d'un triangle et d'un carré par exemple, ce qui est absurde. Dans la théorie de la représentation sensible, jamais on n'expliquera comment l'intelligence peut réunir des perceptions diverses et simultanées dans l'unité de l'acte qui les combine et les compare (Sext. Emp., *Adv. Mathem.*, lib. VII, p. 232). Ce que l'objet sensible produit dans l'âme n'est qu'une modification pure et simple, un effet, non une image. L'esprit peut éprouver en même temps plusieurs modifications distinctes, comme l'air qui, frappé simultanément par plusieurs voix, rend autant de sons qu'il a subi de modifications diverses. Puisque cette modification de l'âme est un effet, elle révèle la cause qui l'a produite, comme la lumière se manifeste, et manifeste aussi les objets qu'elle éclaire (Plut., *de Plac. phil.*, lib. IV, c. 12). Ici apparaît de nouveau la question de la certitude. Ce n'était pas en invoquant la droite raison, c'est-à-dire le bon sens, que Zénon avait pu fermer la bouche aux chefs de l'Académie. Arcésilas lui objectait les illusions des songes, celles du délire, celles de l'ivresse, et demandait en quoi l'assentiment qui accompagne ces perceptions mensongères, diffère de la vérité. Chrysippe s'attache donc à déterminer toutes les circonstances qui accompagnent les phénomènes du rêve et de la folie, toutes celles qui sont propres aux états de veille et de santé. Toute connaissance légitime, dit-il, présente nécessairement les caractères suivants : 1° elle est produite par un objet réel; 2° elle est conforme à cet

objet; 3° elle ne peut être produite par un objet différent. Restait à dire quand la connaissance présente en effet ces caractères, ce qui est toute la question du criterium de la certitude. Ici Chrysippe, deux mille ans avant Descartes, en appelle à l'évidence irrésistible et impersonnelle, au sentiment direct et immédiat de la réalité. « Les perceptions et les idées qui proviennent d'objets réels, dit-il, arrivent à l'âme pures et sans mélange d'éléments hétérogènes, dans leur simplicité native, et elles sont fidèles, parce que l'âme n'y a rien ajouté de son propre fonds. » Telle est en peu de mots cette théorie du criterium de la certitude, qui a ruiné l'école d'Arcésilas et régné dans la science jusqu'au temps de Carnéade et de la troisième Académie.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici quelques autres doctrines de moindre importance. Chrysippe avait fait de profondes recherches sur les éléments et les lois du langage, et ce sont ses ouvrages qui ont servi de modèle aux grammairiens de son école. Comme tout logicien, il attribuait aux signes une grande importance. Certains signes, disait-il, rappellent à l'esprit les idées précédemment acquises; ils sont commémoratifs. Certains autres ont la vertu de porter à l'intelligence des idées nouvelles; ils sont démonstratifs. Comme tout logicien aussi, Chrysippe avait remarqué que certaines idées entrent de force dans toutes nos conceptions, dans toutes nos croyanees; il s'était occupé d'en faire le compte, et avait donné une liste des catégories de l'intelligence. Ces catégories étaient au nombre de quatorze : ce qui sert de fondement, la substance, l'être; la qualité, la manière d'être purement accidentelle; la manière d'être purement relative. On remarque d'abord que ces termes sont entre eux dans un rapport décroissant d'extension. En tête la substance, c'est-à-dire l'absolu, l'universel; puis les modes selon leur ordre d'importance, c'est-à-dire le déterminé, le relatif à ses divers degrés. La question est de savoir comment, dans une doctrine où la raison ne fait qu'accepter ou rejeter les dépositions des sens, on arrive légitimement à la substance, à l'absolu. On se demandera même comment, avec les sens pour témoins et la raison pour gage, on peut savoir qu'il y a des qualités essentielles et permanentes. On n'en acceptera pas moins cette classification de Chrysippe, aussi judicieuse, aussi complète que celle d'Aristote, mais moins arbitraire et plus profonde. On trouvera seulement que cette liste déjà réduite était encore susceptible de réduction. Ce que Chrysippe avait fait pour les idées et pour leurs signes, il l'a fait pour les propositions et les arguments. Dans ses nombreux ouvrages, il avait traité des propositions en général, des divers genres d'opposition qu'elles ont entre elles, des propositions simples et complexes, possibles et impossibles, nécessaires et non nécessaires, probables, paradoxales, rationnelles et réciproques. Bien plus, parmi toutes les propositions imaginables, il avait essayé de déterminer celles qui ne dépendent que d'elles-mêmes et brillent de leur propre évidence. Il en avait trouvé cinq classes qui se ramenaient toutes au principe logique par excellence, à l'axiome de contradiction (Sext. Emp., *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. 69; *Adv. Mathem.*, lib. VIII, p. 223 sq.). Enfin, tout en cherchant à simplifier les règles de l'argumentation, Chrysippe avait découvert de nouvelles classes de syllogismes, et fait remarquer que plusieurs espèces de raisonnements ne sont pas réductibles à la forme syllogistique.

La physique de Chrysippe est en parfait accord avec sa logique. En voici le premier dogme : il n'y a que des corps. L'infini n'a pas d'existence réelle, « ce qui est sans limite, dit Chrysippe, c'est le néant. » (Stob., *Ecl.* 1, p. 392.) Le vide, le lieu, le temps sont incorporels et infinis, autrement dit, ne sont rien. Deux choses existent : l'homme et le monde; mais le monde et l'homme sont doubles. Il y a dans l'homme une matière inerte et passive, et une âme, principe de mouvement et de vie. De même, le monde a sa matière passive et son âme vivifiante qu'on appelle Dieu. Pour arriver à Dieu, Chrysippe essaye de démontrer 1° que l'univers est un et dépend d'une seule cause; 2° que cette cause est vraiment divine, c'est-à-dire souverainement raisonnable. L'unité du monde résulte de la liaison des parties entre elles et avec le tout. Rien n'est isolé, disait Chrysippe, et une goutte de vin versée dans la mer, non-seulement se mêle à toute la masse liquide, mais doit même pénétrer tout l'univers (Plut., *Adv. Stoic.*, c. 37). Puis, entrant dans les harmonies de la nature, il montrait que les plantes sont destinées à servir de nourriture aux animaux, ceux-ci à être les serviteurs de l'homme ou à exercer son courage, l'homme à imiter les dieux, les dieux eux-mêmes à contribuer au bien de la société divine, c'est-à-dire du vaste ensemble des choses. Ainsi, tout se tient dans l'enchaînement universel des causes, de là cette audacieuse parole : « Le sage n'est pas moins utile à Jupiter que Jupiter au sage.» (Plut., *Adv. Stoic.*, c. 33.) L'intelligence et la divinité de la cause du monde se démontre par l'ordre qui y règne, par la régularité avec laquelle s'accomplissent tous les phénomènes de la nature; et à ceux qui parlaient du hasard, Chrysippe disait : « Il n'y a pas de hasard, ce qu'on appelle de ce nom n'est qu'une cause cachée à l'esprit humain. » Dieu est donc à la fois le principe de vie, le feu artistique d'où le monde est sorti comme d'une semence, et l'intelligence souveraine qui l'a organisée et qui le conserve. Ici se présente la théorie des *raisons spermatiques* dont Zénon avait posé le principe, dont Chrysippe a développé les conséquences. Puisque toutes choses étaient à l'avance contenues en germe dans le feu primitif qui est la semence du monde, et puisqu'elles ne se développent que conformément aux lois immuables de la raison divine, il s'ensuit que le monde et tous les phénomènes du monde sont sous l'empire d'une invincible et absolue nécessité. De là cette conception d'une providence identique au destin qui soumet tout aux lois nécessaires du rapport de cause et d'effet.

Quelle peut être dans ce système la nature de l'âme? Chrysippe l'indique lui-même : « Jupiter et le monde, dit-il, sont comme l'homme; la providence comme l'âme de l'homme. » (Plut., *Adv. Stoic.*, c. 36.) Dieu est un feu vivant; l'âme, émanation de Dieu, est une étincelle, un air chaud, un corps. C'est là un des dogmes que Chrysippe a le plus à cœur d'établir : « La mort, dit-il, est la séparation de l'âme et du corps. Or, rien d'incorporel ne peut être séparé du corps, puisqu'il n'y a de contact que d'un corps à un autre. Mais l'âme peut toucher le corps et en être séparée. L'âme est donc un corps. » Cela est positif. Maintenant cette âme, qui est un corps, n'en a pas moins pour faculté dominante la raison que Chrysippe déclare identique au *moi*. C'est la raison qui fait l'unité de l'âme, c'est à la raison que se ramènent toutes les facultés d'ordre secondaire, même les instincts et les

passions, qui n'en sont que des formes grossières et inachevées. Bien plus, dans ce système où le destin plane sur toutes choses, l'âme est libre. Et dans quels actes l'est-elle? Dans l'assentiment qu'elle donne aux impressions qu'elle reçoit des objets extérieurs, c'est-à-dire dans ses jugements cataleptiques, dans sa certitude. Et il en est ainsi, dit Chrysippe, parce qu'alors l'âme n'obéit qu'aux seules lois de sa nature. Mais cette nature, dira-t-on, c'est le destin qui l'a faite et qui la gouverne comme tout le reste. Chrysippe en convient, mais il soutient que sous la loi du destin nous restons libres, de même que la pierre lancée du haut d'une montagne continue sa route en raison de son poids et de sa forme particulière. Après quoi il ne reste plus à Chrysippe qu'à se porter comme défenseur de la liberté, et à réfuter les épicuriens, qui n'accordent à l'homme qu'une liberté d'indifférence. Chrysippe soutient en effet contre eux, que ce que nous appelons équilibre des motifs ne prouve au fond que notre ignorance des raisons qui ont déterminé l'agent moral. Enfin, malgré ces nobles attributs de liberté et d'intelligence, l'âme ne peut espérer d'être immortelle. Elle est destinée, lors de la future combustion du monde, à perdre son individualité, à se réunir au principe divin dont elle émane. Au moins survivra-t-elle au corps? Cléanthe l'affirme; mais pour Chrysippe, cette vie à venir de quelques instants est un privilége qui n'est accordé qu'aux âmes des sages.

La morale tient intimement à la physique. Chrysippe disait qu'on ne peut trouver la cause et l'origine de la justice que dans Jupiter et la nature. De là cette grande maxime: « Vis conformément à la nature; » à la nature universelle, entendait Cléanthe; à la nature humaine, abrégé de la nature universelle, dit Chrysippe. Le précepte reste le même, mais le sens en est plus précis et l'interprétation moins périlleuse. Et pourtant, c'est dans l'interprétation de ce précepte que ce ferme esprit se trahit lui-même et s'égare en un cynisme extravagant. On trouve dans Chrysippe une justification de l'inceste, une exhortation à prendre pour nourriture des cadavres humains, une apologie de la prostitution, etc., etc. « Considérez les animaux, disait le hardi logicien, et vous apprendrez par leur exemple qu'il n'est rien de tout cela qui soit immoral et contre nature. » (Plut., *de Stoic. repug.*, c. 22.) Déplorable sophisme que réfutent assez ces nobles paroles de Chrysippe lui-même : « Vivez conformément à la nature...; la nature humaine est dans la raison. » Etrange aberration par laquelle on prétend rentrer dans la nature lorsqu'on l'outrage dans ce qu'elle a de plus sacré. Chrysippe s'est pourtant gardé de certaines exagérations. Cléanthe considérait le plaisir comme contraire à la nature. Chrysippe avoue qu'il serait d'un insensé de considérer les richesses et la santé comme choses sans valeur, puisqu'elles peuvent conduire au bien véritable. C'est encore à Chrysippe que revient l'honneur d'avoir établi le droit naturel sur une base solide, en montrant que le juste est ce qu'il est par nature, non par institution. Enfin, nous savons que de tous les stoïciens Chrysippe est celui qui a le plus contribué à organiser la science morale; mais, faute de témoignages, il nous est impossible de séparer son œuvre de celle de ses devanciers et de ses successeurs.

Cette doctrine dont nous venons de recueillir quelques détails, Chrysippe l'avait défendue par sa parole, l'avait exposée dans de nombreux

ouvrages. L'esprit subtil des Grecs était émerveillé de sa dialectique. « Si les dieux se servaient de dialectique, disaient-ils, ce serait celle de Chrysippe qu'ils choisiraient. » Les quelques sophismes qui nous en sont restés ne justifient pas ce magnifique éloge et ne sont même pas dignes de l'attention de l'historien. Quant aux ouvrages écrits, le nombre en est prodigieux. Diogène cite (liv. III, c. 180) les titres de trois cent onze volumes de logique, et il y avait environ quatre cents volumes de physique et de morale. Une telle fécondité s'explique en partie quand on sait que dans ses improvisations écrites, Chrysippe faisait entrer toute sorte de témoignages, et que dans un seul livre il avait inséré toute la *Médée* d'Euripide. Les rares fragments qui nous sont restés de tant de volumes, ne suffisent pas à nous faire connaître cet éminent stoïcien que ses contemporains appelèrent la colonne du Portique, et dont l'antiquité disait : « Sans Chrysippe, le Portique n'eût pas existé. » Nous ignorons même l'époque précise de sa mort. Apollodore la place en 208, Lucien en 199. On raconte qu'après avoir assisté à un sacrifice il but un peu de vin pur et mourut sur-le-champ. D'autres disent que, voyant un âne manger les figues destinées à sa table, il fut pris d'un tel accès de rire, qu'il expira.

Consultez sur Chrysippe : Baguet, *Commentatio de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis*, in-4°, Louvain, 1822.— Petersen, *Philosophiæ Chrysippeæ fundamenta*, in-8°, Altona, 1827. — Ajoutez-y les dissertations plus anciennes de Hagedorn : *Moralia Chrysippea e rerum naturis petita*, in-4°, Altenb., 1685 ; *Ethica Chrysippi*, in-8°, Nuremberg, 1715 ; et celle de Richter, *de Chrysippo stoico fastuoso*, in-4°, Leipzig, 1738. D. H.

CICÉRON [*Marcus Tullius*], né à Arpinum, 106 ans avant l'ère chrétienne, a plus brillé comme orateur et comme homme d'Etat que comme philosophe. Sa carrière littéraire et politique étant assez connue, nous nous bornons à indiquer la part qu'ont obtenue dans sa vie les études et les travaux philosophiques. On doit remarquer, et lui-même reconnaît, qu'il ne s'y livra guère d'une manière assidue, qu'aux époques où l'état de la république et du barreau ne lui permettaient pas un autre emploi de ses brillantes facultés. Ce fut ainsi que, pendant les temps difficiles de la domination de Sylla, il suivit tour à tour, à Rome, à Athènes ou à Rhodes, les leçons des représentants les plus fameux des écoles philosophiques de la Grèce, notamment celles de Philon et d'Antiochus, sectateurs de la nouvelle Académie, et celles du stoïcien Posidonius. Plus tard, après son consulat, et lorsque les intrigues de ses ennemis parvinrent à diminuer l'influence que ses services lui avaient justement acquise, il chercha dans la philosophie un remède à ses chagrins, un aliment à l'activité de son esprit. Il y revint encore, après la défaite de Pharsale, durant le long silence que lui imposa la victoire de César sur les libertés publiques. Quand le meurtre du dictateur lui eut rendu quelque influence dans les affaires de son pays, fidèle aux études qui l'avaient consolé dans sa disgrâce, il fit marcher de front, autant qu'il dépendit de lui, ses travaux philosophiques avec ses devoirs de sénateur. Mais la proscription ordonnée par les triumvirs, et dont il fut la plus illustre victime, termina bientôt avec sa vie le cours de ses nobles travaux (43 av. J. C.).

Quelques essais de traduction, particulièrement du *Protagoras* et du *Timée* de Platon, paraissent avoir été les seuls résultats des études philosophiques de sa jeunesse; et, parmi les ouvrages plus sérieux auxquels il se livra dans la suite, on ne rapporte à l'intervalle compris entre son consulat et la dictature de César, que les deux traités de *la République* et des *Lois*, composés sur le modèle de ceux de Platon. L'*Hortensius*, ou exhortation à la philosophie; les *Académiques*, dans lesquelles la question de la certitude est discutée entre les partisans de la nouvelle Académie et leurs adversaires; le *de Finibus bonorum et malorum*, qui est consacré à la discussion des théories sur le souverain bien; les *Tusculanes*, recueil de plusieurs dissertations de psychologie et de morale sur l'existence et l'immortalité de l'âme, sur la nature des passions et le moyen d'y remédier, sur l'alliance du bonheur et de la vertu; le *de Natura deorum*, le *de Divinatione* et le *de Fato*, où se trouvent débattus l'existence et la providence des dieux, les signes vrais ou faux par lesquels ils découvrent aux hommes les choses cachées, et la conciliation du destin et la liberté humaine; le *de Officiis*, ou traité *des Devoirs*: en un mot, ses plus importants ouvrages, sous le rapport philosophique, ont tous été rédigés durant la dernière période de sa vie, à laquelle appartiennent aussi le *de Senectute*, le *de Amicitia* et le livre de la *Consolation*.

Les écrits qui viennent d'être mentionnés sont tous parvenus jusqu'à nous, excepté l'*Hortensius*, pour lequel nous sommes réduits à un petit nombre de fragments conservés par saint Augustin, et le traité de la *Consolation*, dont il reste seulement quelques lignes. Mais parmi les autres ouvrages, plusieurs sont aujourd'hui incomplets ou présentent des lacunes considérables, comme les *Académiques*, le *de Fato*, le *de Legibus*, et surtout le *de Republica*, monument remarquable, que les curieuses découvertes de M. Angelo Maï n'ont pu reconstruire en entier.

La forme sous laquelle Cicéron présente les discussions qui remplissent ses écrits est celle d'un entretien entre plusieurs Romains distingués. Il ne déroge complétement à cet usage et ne parle en son propre nom que dans le *de Officiis*, le plus dogmatique de ses traités; partout ailleurs, il nous met en présence de plusieurs personnages, qui prennent successivement la parole pour exposer une partie plus ou moins considérable d'un système important, ou pour soumettre à une critique régulière la doctrine développée par un précédent interlocuteur. Le dialogue de Cicéron, généralement peu coupé, n'a pas la piquante ironie de celui de Platon, où Socrate fait tomber ses faibles adversaires en d'incessantes contradictions. L'orateur romain semble s'être proposé de reproduire dans la forme de ses ouvrages les débats graves et mesurés de la tribune politique ou du barreau, plutôt que les allures vives et soudaines d'une conversation spirituelle et savante.

Quant au fond des traités, il est presque complétement emprunté aux écoles grecques des siècles antérieurs, et la part d'invention de Cicéron se borne à l'éclaircissement de quelques questions secondaires de morale. Quelles sont au moins, entre les opinions qu'il expose, celles qui obtiennent sa préférence? C'est ce qu'on ne parvient pas toujours à déterminer facilement. Cette difficulté s'explique par le caractère de Cicéron, par l'histoire de sa vie, enfin par l'esprit de la secte à laquelle il fait profession d'appartenir. Doué dès sa jeunesse de plus de vivacité

dans l'imagination que de fermeté dans le jugement, Cicéron développa dans les exercices qui forment l'orateur ces qualités et ces défauts naturels, que les événements contemporains, bien plus propres à ébranler l'esprit qu'à le rassurer, vinrent encore fortifier. Ce fut sous l'influence de ces dispositions et de ces circonstances, qu'il s'attacha à la nouvelle Académie. La prétention avouée du chef de cette école était le scepticisme; mais Carnéade, dont Cicéron se rapprochait plus que d'Arcésilas, y avait joint un probabilisme appliqué surtout aux opinions qui sont du ressort de la morale. Enfin, Philon et Antiochus, les maîtres de sa jeunesse, quoiqu'ils maintinssent en apparence le scepticisme de leurs devanciers, l'avaient remplacé en effet par une tentative de conciliation entre les opinions contradictoires. Le premier, pour réhabiliter Platon, confondait les deux Académies en une seule; et le second, allant plus loin encore, s'efforçait de démontrer l'accord du péripatétisme et même du stoïcisme avec la doctrine académique.

Cicéron adopta tout à la fois l'esprit sceptique des fondateurs de la nouvelle Académie et le syncrétisme de ses derniers représentants. Les professions de scepticisme se rencontrent souvent sous sa plume et viennent tout à coup attrister le lecteur au milieu même des traités où le ton et les convictions de l'auteur paraissent le plus fermes. C'est l'effet que produit la préface du deuxième livre *de Officiis*, et plus encore le dernier chapitre de *l'Orateur*, beau traité de rhétorique où la philosophie occupe une assez large place. Hâtons-nous de le dire : après ces déclarations, qui assurent sa tranquillité et protégent, quelles qu'elles puissent être, ses opinions et ses paroles, Cicéron se prête volontiers à reconnaître pour vraisemblables les sentiments des différents philosophes qui ont montré le plus d'élévation dans leurs doctrines. En les modifiant et les combinant à sa manière, il s'en forme une doctrine personnelle, qu'avec un peu d'étude on parvient à démêler et à suivre dans ses nombreux écrits. Pour en indiquer seulement ici les points principaux, constatons que Cicéron croit avec Socrate à l'existence des dieux et à leur providence, manifestées surtout par l'ordre de l'univers; qu'à l'exemple des mêmes maîtres, il admet une loi morale, qui n'est autre chose que la raison éternelle et la volonté immuable de Dieu; que, sans compromettre la suprématie de l'honnête à l'égard de l'utile, il proclame leur alliance nécessaire; qu'il tient l'âme pour incorporelle et divine, inclinant toutefois à en expliquer la nature par l'entéléchie d'Aristote; qu'il maintient, aux dépens même de la prescience et de la providence de Dieu, la liberté humaine sacrifiée par les stoïciens; qu'enfin, il revendique pour l'âme, avec Platon, et, au risque, dit-il, de se tromper avec lui, une autre vie après la mort, heureuse ou malheureuse, selon notre conduite ici-bas.

Toutefois, ces opinions qui ne sont pas même énoncées dans ses ouvrages avec la fermeté d'un esprit convaincu, lui appartiennent à peu de titres. Ce n'est donc pas là qu'est son principal mérite comme philosophe, ou, si l'on veut, son droit évident à occuper une place importante dans l'histoire de la philosophie.

Pour le juger avec équité, il faut considérer le but qu'il s'est principalement proposé dans ses travaux philosophiques. C'a été d'initier les Romains, par des écrits composés dans leur propre langue, à la con-

naissance des systèmes de la Grèce. Il voulait qu'ils n'eussent rien à envier sous ce rapport à ce peuple, soumis par leurs armes, et auquel déjà ils disputaient avec succès les palmes de l'éloquence. En dirigeant ses efforts vers cette fin, Cicéron a façonné la langue latine à l'expression des idées philosophiques, et l'a enrichie d'un assez grand nombre de mots techniques qui ont passé, en partie, dans nos idiomes modernes. Et ce ne sont pas ses concitoyens seuls qui ont profité de ces expositions étendues renfermées dans ses *Dialogues* : l'histoire de la philosophie y a recueilli de précieuses indications, et des citations textuelles de philosophes dont on a perdu les ouvrages. C'est à Cicéron, par exemple, que nous devons de connaître, autrement que par leurs noms, plusieurs disciples distingués des écoles grecques, particulièrement de l'école stoïcienne. L'exactitude de ses renseignements, puisés aux sources mêmes, est, en général, irréprochable. Elle ne laisse à désirer que dans un petit nombre de passages, où Cicéron n'a pas bien compris les idées qu'il exprimait; où, par respect pour la marche du dialogue, il a fait parler le défenseur d'un système avec les préjugés habituels de sa secte; où enfin il a prêté à son auteur, comme on lui reproche de l'avoir fait pour Epicure, les conséquences que renfermait sa doctrine.

Dans la critique des opinions qu'il expose, Cicéron se borne encore le plus souvent, à réunir et à présenter sous une nouvelle forme les arguments que les différentes écoles s'adressaient l'une à l'autre, et il se met peu en peine de les apprécier. Il semble pourtant s'être plus spécialement proposé la réfutation de l'épicuréisme, dont les principes choquaient tous les sentiments élevés de son âme et que plusieurs publications récentes, parmi lesquelles il faut sans doute compter le poëme de Lucrèce, avaient signalé aux préférences de ses contemporains. On peut même penser que l'espoir de contre-balancer l'influence de ce système par celle des systèmes opposés, ne fut pas étranger à son projet d'exposer complétement les diverses doctrines philosophiques.

Cicéron n'a pas eu de disciples : le peu d'originalité et de fermeté de ses opinions ne le comportait pas; mais ses traités de philosophie, comme ses discours oratoires, ont excité l'attention et le plus souvent obtenu l'estime de la postérité. Les Pères de l'Église latine, Lactance et saint Jérôme, saint Ambroise et saint Augustin, l'ont tour à tour loué et blâmé, imité et combattu. A la renaissance des lettres, l'engouement dont la plupart des savants ont été pris pour le style cicéronien, a produit, entre autres résultats, une étude assez sérieuse des monuments de la philosophie. Cette étude, introduction agréable et facile à des travaux approfondis sur les philosophes de l'antiquité, n'a pas discontinué jusqu'à nos jours, grâce à la faveur dont jouit l'histoire de la philosophie depuis Brucker. Elle a donné lieu, particulièrement en Allemagne, à un grand nombre de dissertations spéciales, que nous allons signaler.

Consultez pour la connaissance des traités de Cicéron, toutes les éditions de ses œuvres complètes, et surtout celles de M. J.-V. Le Clerc, avec traduction française, 30 vol. in-8°, Paris, 1821-1825, et 37 vol. in-18, 1823 et suiv. — Quelques éditeurs ont aussi publié à part les *Opera philosophica*; nous citerons, parce qu'elles sont accompagnées de commentaires, l'édition de Halle, 6 vol. in-8°, 1804 à 1818, par MM. Rath et Schütz, qui y ont joint les notes de Davies; et celle de

Gœrenz, 3 vol. in-8°, Leipzig, 1809-1813, qui malheureusement est inachevée. Nous ne pouvons mentionner les innombrables éditions ou traductions des différents traités de Cicéron. Nous croyons néanmoins devoir faire une exception à l'égard de la traduction allemande et du commentaire philosophique que Garve a donnés du *de Officiis*.

Pour l'exposition et l'appréciation des opinions de Cicéron, ainsi que des services qu'il a rendus à la philosophie, voyez le livre XIIe de l'*Histoire de Cicéron* de Conyer Middleton, traduite de l'anglais par l'abbé Prévost, 4 vol. in-12, Paris, 1743; et les grands ouvrages d'histoire de la philosophie. Recourez, en outre, aux monographies suivantes : Hülsemann, *de Indole philosophica M. T. Ciceronis ex ingenio ipsius et aliis rationibus æstimanda*, in-4°, Lunebourg, 1799.—Gautier de Sibert, *Examen de la philosophie de Cicéron*; trois dissertations lues par l'auteur à l'Académie des Inscriptions de 1735 à 1778, et insérées dans les *Mémoires* de cette société, t. XLI et XLIII. La table générale mentionne cinq mémoires; mais les volumes qui devaient contenir les deux derniers n'ont pas été publiés.— Meiners, *Oratio de philosophia Ciceronis, ejusque in universam philosophiam meritis*, dans ses *Vermischte philosophischen Schriften*, t. I.—Briegleb, *Programma de philosophia Ciceronis*, in-4°, Cobourg, 1784; et *De Cicerone cum Epicuro disputante*, in-4°, ib., 1799. —Waldin, *Oratio de philosophia Ciceronis platonica*, in-4°, Iéna, 1753. — Fremling, *Philosophia Ciceronis*, in-4°, Lond., 1795. — Herbart, *Dissertation sur la philosophie de Cicéron* dans les *Königsb. archiv.*, n° 1 (all.). — Kuchner, *M. T. Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita*, in-8°, Hambourg, 1825.—Adami Bursii *Logica Ciceronis stoica*, in-4°, Zamosc., 1604. — Nahmmacheri *Theologia Ciceronis; accedit ontologiæ Ciceronis specimen*, in-8°, Frankenberg, 1767. — Petri van Weselen Schotten *Dissertatio de philosophiæ Ciceronianæ loco qui est de Deo*, in-4°, Amst., 1783. — *Essai pour terminer le débat entre Middleton et Ernesti sur le caractère philosophique du traité* de Natura deorum, *en cinq dissertations*, Altona et Leipzig (all. par Franck). — Wunderlich, *Cicero de anima platonizans*, in-4°, Viteb., 1714. — Ant. Bucheri *Ethica Ciceroniana*, in-8°, Hambourg, 1610. —Jasonis de Nores *Brevis et distincta institutio in Ciceronis philosophiam de vita et moribus*, Passau, 1597. — *M. T. Ciceronis historia philosophiæ antiquæ; ex illius scriptis edidit* Gedike, in-8°, Berlin, 1782. Cet ouvrage, simple recueil de passages de Cicéron accompagnés de quelques notes, a été longtemps suivi comme manuel classique d'histoire de la philosophie ancienne dans les gymnases de la Prusse, et a eu plusieurs éditions. —Comme livres du même genre, mais rédigés sur un plan plus ou moins étendu, voyez les *Pensées de Cicéron*, de l'abbé d'Olivet, in-12, Paris, 1744, souvent réimprimées. On cite aussi une *Chrestomathie cicéronienne* de Gesner. Enfin l'auteur de cet article a publié, pour l'usage des classes de philosophie, des *Extraits philosophiques de Cicéron*, précédés d'une notice sur sa vie et sur ses ouvrages, in-12, Paris, 1839. Dans la seconde édition, qui est de 1842, la notice a été augmentée d'une exposition assez étendue des opinions philosophiques de l'orateur romain. L. D L.

CLARKE (Samuel) est né en 1675 à Norwich, et mort en 1729. De sa vie et de ses travaux, une part revient à la religion, une autre,

qui n'est ni la moins étendue ni la moins honorable, à la philosophie. Il est, en effet, de la grande famille des Bossuet et des Fénelon; il est de ceux qui, dans l'exercice des hautes fonctions sacerdotales, ont compris que, sans la raison, il n'y a pas de vraie foi, ni de solide piété, et qu'en servant la philosophie, on sert la religion.

Le rôle de Clarke, comme philosophe, a été de défendre, contre les extravagances systématiques de tout genre, les grandes vérités naturelles de l'ordre moral et religieux. Sa vie s'est consumée à combattre toute violation flagrante du bon sens, toute dégradation de la dignité morale de l'homme. Il n'a rien fondé de bien grand; mais il a plaidé toutes les bonnes causes contre tous les mauvais systèmes, celle de Dieu et de ses perfections contre l'athéisme de Hobbes et le panthéisme de Spinoza, celle de la spiritualité et de l'immortalité des âmes contre Locke et Dodwell, celle du libre arbitre contre Collius, celle du désintéressement contre les moralistes formés à l'école de Locke. La philosophie de son pays lui a fourni, comme on voit, ses principaux adversaires et presque toutes les occasions de ses combats; c'est qu'en effet l'Angleterre a été depuis Bacon, et elle était surtout devenue, avec Locke, comme la patrie de l'empirisme; cette philosophie y est née au XVIIe siècle; elle y a porté, en s'y développant régulièrement, toutes ses tristes conséquences. Clarke est du petit nombre des hommes généreux qui ont protesté contre la philosophie régnante; il apportait à cette tâche, avec un cœur noble et un esprit droit, une éducation toute cartésienne, puisée à l'université de Cambridge, et dont l'influence, plus forte qu'il ne le croyait lui-même, le soutenait dans ses résistances. Cependant il n'a positivement embrassé aucune école, comme il n'en a fondé aucune; il faisait servir la physique de Newton, son maître d'adoption, à corriger celle de Rohault; il livrait d'aussi rudes attaques à Spinoza qu'à Hobbes, aux excès du rationalisme qu'aux extravagances de l'empirisme, toujours fermement attaché au sens commun au milieu des aberrations de l'esprit de système, adversaire né de toutes les folies honteuses ou funestes, de quelque part qu'elles vinssent et de quelque grand nom qu'elles fussent appuyées.

La théodicée de Clarke est, au fond, celle du rationalisme, mais d'un rationalisme sage et tempérant. Il ne proscrit pas absolument la preuve *à posteriori* de l'existence de Dieu; il la trouve à tout le moins morale et raisonnable, mais métaphysiquement insuffisante; elle n'établit pas les attributs essentiels de Dieu : ni l'éternité, ni l'immensité, ni l'infinitude, ni la toute-puissance, ni l'unité divines ne peuvent rigoureusement résulter de l'expérience et des faits. La vraie preuve, c'est la preuve métaphysique, c'est l'argument *à priori* qui se tire de la nécessité. «L'existence de la cause première est nécessaire, nécessaire, dis-je, absolument et en elle-même. Cette nécessité, par conséquent, est *à priori* et dans l'ordre de nature, le fondement et la raison de son existence. »

« L'idée d'un être qui existe nécessairement s'empare de nos esprits, malgré que nous en ayons, et lors même que nous nous efforçons de supposer qu'il n'y a point d'être qui existe de cette manière.... Et si on demande quelle espèce d'idée c'est que celle d'un être dont on ne saurait nier l'existence sans tomber dans une manifeste contradiction, je réponds que c'est la première et la plus simple de toutes nos idées, une

idée qu'il ne nous est pas possible d'arracher de notre âme, et à laquelle nous ne saurions renoncer sans renoncer tout à fait à la faculté de penser. » Telle est la preuve principale dont on peut lire le développement dans le *Traité de l'existence de Dieu;* Clarke y démontre les propositions suivantes, exprimées et enchaînées en manière de théorèmes : 1° Quelque chose a existé de toute éternité, puisque quelque chose existe aujourd'hui; 2° Un être indépendant et immuable a existé de toute éternité; car, le monde étant un assemblage de choses contingentes, qui n'a pas en soi la raison de son existence, il faut que cette raison se trouve ailleurs, dans un être distingué de l'ensemble des choses produites, par conséquent indépendant, par conséquent immuable; 3° Cet être indépendant et immuable qui a existé de toute éternité, existe aussi par lui-même; car il ne peut être sorti du néant, et il n'a été produit par aucune cause externe.

Cette argumentation de Clarke, avec l'exposition, qui la complète, de la toute-puissance, de la sagesse parfaite et de la justice de Dieu, est peut-être ce qu'il y a de meilleur dans son livre; ce n'est pas assurément ce qui en est le plus original et le plus nouveau. Dans le courant du même écrit, on rencontre un autre argument, d'abord ajouté aux premiers, comme pour en fortifier l'effet, et, en quelque sorte, insinué dans la discussion principale; plus tard dégagé sous une forme plus précise, articulé avec plus de force, proposé comme indépendant de tout le reste, et qui est devenu enfin, l'attaque et la résistance aidant, l'opinion la plus chère à Clarke, son titre philosophique, la doctrine à laquelle son nom demeure attaché, et par laquelle il est surtout connu dans l'histoire. C'est l'argument célèbre qui conclut Dieu des idées de temps et d'espace. Clarke l'avait emprunté aux idées de son maître Newton; il l'a défendu avec opiniâtreté contre Leibnitz. On peut, en prenant ses dernières expressions, l'exposer à peu près ainsi : Nous concevons un espace sans bornes, ainsi qu'une durée sans commencement ni fin. Or ni la durée ni l'espace ne sont des substances, mais bien des propriétés, des attributs; et toute propriété est la propriété de quelque chose; tout attribut appartient à un sujet. Il y a donc un être réel, nécessaire, infini, dont l'espace et le temps, nécessaires et infinis, sont les propriétés, qui est le *substratum* ou le fondement de la durée et de l'espace. Cet être est Dieu.

Telle est la doctrine qui a suscité à Clarke son plus redoutable adversaire, Leibnitz. Celui-ci, armé d'une dialectique impitoyable, retire à l'espace et au temps, avec la qualité d'êtres réels et distincts, indépendants des événements et du monde, le rang d'attributs de Dieu.

D'abord, ni l'espace ni la durée ne sont une propriété de Dieu. L'espace a des parties, et Dieu est un; son unité est l'unité parfaite, absolue, qui exclut non-seulement la division actuelle, mais la division possible et mentale. Il ne sert donc de rien de répondre, comme le fait Clarke, que l'espace infini n'est pas véritablement divisible; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'est pas divisé; c'est que ses parties ne sont point séparables et ne sauraient être éloignées les unes des autres par discerption. Mais, séparables ou non, l'espace a des parties que l'on peut assigner, soit par le moyen des corps qui s'y trouvent, soit par les lignes ou les surfaces qu'on y peut mener. Prétendre que l'espace infini est

sans parties, c'est prétendre que les espaces finis ne le composent point, et que l'espace infini pourrait subsister, quand tous les espaces finis seraient réduits à rien. Voilà donc une étrange imagination que de dire que l'espace est une propriété de Dieu, c'est-à-dire qu'il entre dans l'essence de Dieu. L'espace a des parties, donc il y aurait des parties dans l'essence de Dieu : *Spectatum admissi*...! De plus, les espaces sont tantôt vides, tantôt remplis; donc il y aura dans l'essence de Dieu des parties tantôt vides, tantôt remplies, et, par conséquent, sujettes à un changement perpétuel. Les corps remplissant l'espace, rempliraient une partie de l'essence de Dieu, et y seraient commensurés; et dans la supposition du vide, une partie de l'essence ressemblera fort au dieu stoïcien, qui était l'univers tout entier, considéré comme un animal divin. Et encore, l'immensité de Dieu fait que Dieu est dans tous les espaces. Mais si Dieu est dans l'espace, comment peut-on dire que l'espace est en Dieu ou qu'il est sa propriété? on a bien ouï dire que la propriété soit dans le sujet; mais on n'a jamais ouï dire que le sujet soit dans sa propriété. Les mêmes choses peuvent être alléguées, et à plus forte raison, contre la durée, propriété de Dieu : car non-seulement la durée est multiple, mais elle est de plus successive et, par conséquent, incompatible avec l'immutabilité divine : tout ce qui existe du temps et de la duration, étant successif, périt continuellement; du temps, n'existent jamais que des instants, et l'instant n'est pas même une partie du temps.

En second lieu, l'espace et la durée ne sont point des êtres réels, hors de Dieu; car, si l'espace est une réalité absolue, bien loin d'être une propriété ou accidentalité opposée à la substance, il sera plus subsistant que les substances. Dieu ne le saurait détruire, ni même changer en rien. Il est non-seulement immense dans le tout, mais encore immuable et éternel en chaque partie. Il y aura donc une infinité de choses éternelles, hors de Dieu. Et puis, cette doctrine fait de l'espace la place de Dieu; en sorte que voilà une chose coéternelle à Dieu et indépendante de lui, et même de laquelle il dépendrait, s'il a besoin de place. Il aura de même besoin du temps, s'il est dans le temps. D'ailleurs, on dit que l'espace est une propriété; il vient d'être prouvé qu'il ne pouvait être la propriété de Dieu; de quelle substance sera-t-il donc l'attribut, quand il y aura un vide borné entre deux corps? Vide, il sera un attribut sans sujet, une étendue d'aucun étendu.

L'espace n'est donc ni une propriété de Dieu, ni un être réel hors de Dieu; il ne peut pas être davantage une propriété des corps, puisque, le même espace étant successivement occupé par plusieurs corps différents, ce serait une affection qui passerait de sujet en sujet, en sorte que les sujets quitteraient leurs accidents comme un habit, afin que d'autres s'en puissent revêtir.

Clarke s'est débattu courageusement, et sans jamais céder, contre cette argumentation pressante. Il soutient l'indivisibilité absolue de l'espace, et que sa nature reste par là compatible avec l'unité de Dieu. Fini ou infini, l'espace est indivisible, même par la pensée; car on ne peut s'imaginer que ses parties se séparent l'une de l'autre, sans s'imaginer qu'elles sortent, pour ainsi dire, hors d'elles-mêmes. C'est d'ailleurs une contradiction dans les termes, que de supposer qu'il soit divisé; car il faudrait qu'il y eût un espace entre les parties que l'on suppose-

rait divisées, ce qui est supposer que l'espace est divisé et non divisé en même temps. L'espace n'a pas de parties, dans le vrai sens du mot : *parties*, c'est choses séparables, composées, désunies, indépendantes les unes des autres, et capables de mouvement ; les prétendues parties de l'espace, improprement ainsi dites, sont essentiellement immobiles et inséparables les unes des autres. On convient aisément que l'espace n'est pas une substance, un être éternel et infini, mais une propriété, ou une suite de l'existence d'un être infini et éternel. L'espace infini est l'immensité ; mais l'immensité n'est pas Dieu ; donc l'espace infini n'est pas Dieu. L'espace destitué de corps est une propriété d'une substance immatérielle. L'espace n'est pas renfermé entre les corps ; mais les corps, étant dans l'espace immense, sont eux-mêmes bornés par leurs propres dimensions. Vide, il n'est pas un attribut sans sujet ; car alors, on ne dit pas qu'il n'y ait rien dans l'espace, mais qu'il n'y a pas de corps. Il reste l'attribut de l'être nécessaire, nécessaire lui-même, comme son sujet. L'espace est immense, immuable et éternel ; et l'on doit en dire autant de la durée ; mais il ne s'ensuit pas de là qu'il y ait rien d'éternel hors de Dieu. Car l'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu ; ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence. Dieu n'existe donc point dans l'espace, ni dans le temps ; mais son existence est la cause de l'espace et du temps. Enfin, l'espace n'est pas une affection d'un ou de plusieurs corps, ou d'aucun être borné, et il ne passe point d'un sujet à un autre ; mais il est toujours, et sans variation, l'immensité d'un être immense, qui ne cesse jamais d'être le même.

On voit que Clarke reproduit sa théorie sous diverses formes, plutôt qu'il ne lève les difficultés.

Il a été plus heureux dans son plaidoyer pour l'immortalité de l'âme et pour la liberté humaine : là, il se rencontre souvent avec Leibnitz dans la réfutation de l'objection qui se tire de la prescience divine, et il réfute beaucoup mieux que ce dernier la prétendue influence des motifs, montrant clairement, non-seulement la vérité du libre arbitre, mais encore sa *nécessité*, et ce que l'être humain y gagne en dignité. Sa morale est une apologie du désintéressement posé comme un fait et prescrit comme un devoir ; Clarke en pousse avec raison la défense jusqu'à dire que la loi morale serait également sacrée, également inviolable, alors même qu'il n'y aurait, pour les mauvaises et les bonnes actions, ni peines ni récompenses, ou présentes ou futures. C'est un honneur à lui d'avoir, comme Platon dans l'*Eutyphron*, et aussi comme Cudworth, marqué la justice de ce caractère d'immutabilité absolue, par lequel elle est indépendante même du décret de Dieu, auquel elle est copréexistante, puisqu'elle le règle, étant la nature même et l'essence de Dieu, non pas une décision purement arbitraire de sa volonté, et de lui à nous ; une loi qu'il nous propose de suivre comme il la suit lui-même, non pas un ordre sans raison émané de sa toute-puissance. Mais, après cela, Clarke se fourvoie quand à cette simple exposition des caractères de la justice, et à cette belle défense de la sainteté du devoir, il veut joindre une définition du bien : tentative déjà faite, souvent renouvelée depuis, et, si nous ne nous trompons, toujours impuissante. Selon Clarke, la notion du bien moral se résout dans l'idée des rapports réels et immuables qui existent entre les choses, en vertu de

leur nature : conforme à ces rapports, la conduite humaine est bonne; mauvaise, si elle y est contraire. On a déjà bien fait voir que cette définition est trop étendue : en effet, il y a des rapports très-réels et très-permanents des choses, auxquels il est indifférent de conformer ou non sa conduite; il y en a auxquels il serait coupable de l'accommoder. Il faut donc faire un choix de ces relations, et lesquelles choisir? apparemment les relations morales. C'est-à-dire que les relations morales sont et resteront toujours des relations d'un ordre spécial, *sui generis*, irréductibles à toute autre. On les désigne par leurs caractères; on les compte; la conscience les reconnaît entre toutes à l'obligation qu'elles entraînent; mais on ne peut les définir. Donc la définition de Clarke, prise en son entier, est trop vaste et devient fausse dans l'application; réduite à ses justes limites, elle n'est plus qu'un cercle, une frivole tautologie; elle revient, en effet, à ceci : le bien moral est la conformité de notre conduite avec les relations morales, qui sont immuables; c'est bien là définir *idem per idem*.

Les deux principaux écrits philosophiques de S. Clarke, sont la *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, pour servir de réponse à Hobbes, à Spinoza et à leurs sectateurs;* et le *Discours sur les devoirs immuables de la religion naturelle.* Il faut y joindre un choix de ses lettres, et surtout une lettre très-longue sur l'immortalité de l'âme. Les deux premiers écrits ont été fort bien traduits en français par Ricottier, 2 vol. in-18, Amst., 1744. AM. J.

CLASSIFICATION. Division par genres et par espèces.

Parmi les divisions que l'esprit peut établir dans les objets de ses pensées, il n'en est pas de plus importantes que celles qui ont reçu le nom de classification, et qui consistent à disposer les choses par genres et par espèces.

Telle est l'inépuisable fécondité de la nature, que l'homme aurait promptement succombé à la tâche d'en étudier les innombrables productions, s'il n'avait su les coordonner. Mais, doué comme il l'est de la faculté de comparer et d'abstraire, il ne tarde point à s'apercevoir que, partout, à côté des différences, il y a entre les êtres de profondes analogies, dont l'induction le porte à admettre la généralité et la constance. Il se trouve ainsi amené à embrasser, sous une appellation commune, les choses entre lesquelles il découvre des rapports : les individus semblables sont réunis pour former une espèce; les espèces, un genre; les genres, une famille ou un ordre; les familles, une classe. Ce travail achevé, voici quel résultat il produit : 1° parmi l'infinie variété des objets, l'esprit peut distinguer, sans confusion et sans peine, ceux qu'il a intérêt de connaître; 2° dès qu'il sait le rang qu'une chose occupe, il en sait les caractères généraux indiqués par le seul nom de l'espèce à laquelle cette classe appartient; 3° la transmission des vérités scientifiques se trouve ramenée à ses règles fondamentales, qu'il est aussi aisé de comprendre que d'exposer. La clarté pénètre donc avec l'ordre dans nos connaissances : le jugement et la mémoire sont merveilleusement soulagés, et la science est mise à la portée d'un plus grand nombre d'esprits.

Mais ces avantages ne sont pas les seuls que présentent les classifi-

cations. S'il est vrai, comme on n'en saurait douter, que ce monde est l'œuvre d'une cause intelligente, il a été créé avec poids, nombre et mesure ; il y règne un ordre caché qui en lie toutes les parties, et la variété des détails n'y détruit pas l'uniformité du plan. Or ce plan ne peut consister que dans les lois qui gouvernent les phénomènes, ou dans les relations générales qui unissent les êtres particuliers. Au-dessus des classes qui dépendent des conceptions de l'homme, et qui changent avec elles, la nature renferme donc un système permanent de genres et d'espèces, où chaque être a sa place invariablement fixée. Lorsque le savant détermine un de ces genres établis par la sagesse divine, il aperçoit une face de l'ordre universel. Peut-être sa découverte résume-t-elle utilement pour la mémoire un certain nombre d'idées éparses; mais ce n'en est que le côté le moins important. Elle vaut bien plus qu'une simple méthode propre à aider le travail de l'esprit ; car elle nous associe aux vues de la Providence, et, si elle comprenait tous les genres et toutes les espèces, le plan de la création se déroulerait à nos regards.

Les classifications peuvent donc être envisagées sous deux points de vue : soit comme un procédé commode, mais arbitraire et artificiel, qui nous permet de coordonner, d'éclaircir et de communiquer aux autres nos connaissances; soit comme l'expression des rapports essentiels et invariables des choses. La condition générale qu'elles doivent remplir, dans les deux cas, est de tout comprendre et de ne rien supposer. Serait-ce classer avec méthode les phénomènes psychologiques que de les partager en faits sensibles et en faits volontaires, et d'omettre les faits intellectuels, ou bien, à l'intelligence, à la volonté et à la sensibilité, de joindre telle ou telle de ces puissances supérieures et mystérieuses, que les écrivains mystiques attribuent si facilement à l'âme humaine? Le premier précepte de la méthode expérimentale est de se montrer fidèle aux indications de la nature, c'est-à-dire de repousser les hypothèses que son témoignage ne confirme pas, et d'accueillir toutes les vérités qu'elle découvre : hors de là, il ne reste à l'esprit d'autre alternative que l'erreur ou l'ignorance.

Mais les classifications naturelles sont soumises à d'autres règles plus sévères, que les classifications artificielles ne comportent pas. Chaque point de vue ou propriété des objets peut servir à les classer, quand on ne cherche que les avantages de l'ordre. Je puis, par exemple, classer les végétaux d'après la grosseur de la tige, la dimension des feuilles, la couleur et la forme de la corolle, le nombre des étamines, leur insertion autour du pistil, etc. ; les pierres, d'après leur composition chimique, leur contexture moléculaire, leur densité; les animaux, d'après la conformation des organes de nutrition, de reproduction, de locomotion, de sentiment, etc. ; et ce qui prouve qu'en effet tous ces caractères offrent les éléments d'une division commode, c'est qu'ils ont tour à tour été employés dans plusieurs systèmes de botanique, de minéralogie et de zoologie. Mais les classifications dites naturelles ne nous laissent pas le choix entre plusieurs points de vue; il n'y en a alors qu'un seul qui soit légitime, parce qu'il n'y en a qu'un seul qui soit vrai, et, pour le découvrir, il faut préalablement évaluer, avec le concours de l'expérience et du raisonnement, l'importance relative des diverses parties des objets. Tel est le principe de la subordination des caractères,

que M. de Jussieu a le premier dégagé, et qui, généralisé par M. Cuvier, a renouvelé la face des sciences naturelles. Ce principe s'étend à toutes les branches des connaissances humaines où il se trouve des êtres à décrire et à classer, et il y sépare les méthodes véritables de celles qui n'ont que la valeur d'un procédé mnémonique.

La nature offre d'abondants matériaux à la classification; mais l'homme peut aussi chercher à coordonner les produits de son activité propre, les sciences et les arts. Le plus ancien essai en ce genre est dû à Aristote, qui partageait les sciences philosophiques en sciences spéculatives, pratiques et poétiques, et chacune de ces branches en groupes secondaires, d'après les trois modes possibles du développement intellectuel, penser, agir, produire. Un système de classification plus connu est celui que le chancelier Bacon a développé dans son ouvrage *de la Dignité et de l'Accroissement des sciences*, et qui repose sur la distinction des facultés de l'esprit, à savoir la mémoire, d'où l'histoire; la raison, d'où la philosophie; l'imagination, d'où la poésie et les arts. D'Alembert l'a reproduit, avec de légers changements, dans le Discours préliminaire de l'*Encyclopédie*. D'autres classifications, dont quelques-unes remontent au moyen âge, sont fondées sur la division préalable des objets de la pensée, et peut-être ce point de vue est-il le meilleur; car, tous les pouvoirs de l'esprit concourant dans chaque espèce de sciences et d'arts, on ne peut partager les connaissances d'après les facultés du sujet qui connaît, à moins d'un abus de l'abstraction qui engendre beaucoup d'erreurs. Le dernier travail sérieux qui ait été entrepris pour classer les produits de l'esprit humain, est l'ouvrage publié par M. Ampère, sous le titre d'*Essai sur la philosophie des sciences, ou Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines*. La première partie a paru en 1834, et la seconde en 1838, après la mort de l'auteur. C. J.

CLAUBERG est né à Solingen, dans le duché de Berg, en 1622. Après avoir voyagé en France et en Angleterre, il vint à Leyde, où Jean Ray l'initia à la philosophie de Descartes. Clauberg est un des premiers qui aient enseigné en Allemagne la philosophie nouvelle. Il travailla à la propager par son enseignement dans la chaire de philosophie de Duisbourg et par ses ouvrages. Il mourut en 1665.

Clauberg, dans ses divers ouvrages, a exposé toutes les parties de la philosophie cartésienne avec une clarté et une méthode qu'admirait Leibnitz. Il a écrit une paraphrase des *Méditations* de Descartes, dans laquelle le texte est commenté avec une fidélité et une exactitude qui rappellent les anciennes gloses des philosophes scolastiques sur l'*Organum* d'Aristote. Mais Clauberg ne se borne pas toujours au rôle de commentateur exact de la pensée du maître, et, dans quelques-uns de ses ouvrages, il a développé des conséquences contenues en germe dans les principes de la *Métaphysique* de Descartes. *De conjunctione animæ et corporis humani scriptum*, et *Exercitationes centum de cognitione Dei et nostri*, tels sont les titres des deux ouvrages dans lesquels Clauberg a donné un développement original aux principes de Descartes. Voici de quelle manière, dans le premier ouvrage, Clauberg résout la question de l'union de l'âme et du corps. Comment l'âme, qui ne se meut pas, pourrait-elle mouvoir le corps? comment le corps, qui ne pense pas, pour-

rait-il faire penser l'âme? L'âme n'est et ne peut être que la cause morale des mouvements du corps, c'est-à-dire l'occasion à propos de laquelle Dieu meut le corps; de son côté, le corps ne saurait agir directement sur l'âme, et ses mouvements ne sont que les causes *procatkartiques* des idées qui s'éveillent dans l'âme, parce qu'elles y sont contenues. Il est facile de voir le rapport de ces idées de Clauberg avec la théorie des causes occasionnelles de Malebranche. Au fond, les deux théories sont parfaitement semblables, et Clauberg a sur ce point devancé Malebranche.

Sur la question des rapports de Dieu avec les créatures, Clauberg est encore plus original que sur la question de l'union de l'âme et du corps. Il pousse à l'extrême cette opinion de Descartes, que conserver et créer sont une seule et même chose. Comme nous-mêmes et tous les autres êtres nous n'existons qu'à la condition d'être continuellement créés, il en résulte, selon Clauberg, que nous et toutes les choses qui sont dans le monde nous ne sommes que des actes, des opérations de Dieu; nous ne sommes à l'égard de Dieu que ce que sont nos pensées à l'égard de notre esprit; nous sommes moins encore, car souvent il arrive que notre esprit est impuissant à chasser certaines pensées importunes qui se présentent sans cesse à lui malgré lui, tandis que Dieu est tellement le maître de ses créatures, qu'aucune ne peut résister à sa volonté. Toutes sont à son égard dans une si étroite dépendance, qu'il suffit qu'un seul instant il détourne d'elles sa pensée, pour qu'aussitôt elles rentrent dans le néant. Je cite ce passage significatif d'un disciple immédiat de Descartes, qui, tout en voulant suivre pas à pas la doctrine du maître, est entraîné par la logique en des conséquences qui bientôt vont engendrer le panthéisme de Spinoza, la vision en Dieu et les causes occasionnelles de Malebranche. « Tantum igitur abest ut magnifice sentiendi occasionem ullam habeamus, ut potius maximam habeamus e contrario judicandi nos erga Deum idem esse quod cogitationes nostræ sunt erga mentem nostram, et adhuc aliquid minus, quoniam dantur nonnulla quæ, nobis etiam invitis, menti se offerunt. Quæ causa fuit Themistocli ut artem potius oblivionis quam memoriæ sibi optaret. Sed Deus suarum creaturarum adeo dominus est, ut voluntati suæ resistere minime valeant et ab eo tam stricte dependent ut, si semel ab eis cogitationem suam averteret, statim in nihilum redigerentur. » (*Exercit. de cognit. Dei et nostri*, ex. 28.) Pour arriver au panthéisme, il n'a manqué à Clauberg qu'un peu plus de force de logique; il y touche sans s'en douter, sans s'apercevoir même qu'il s'est écarté en rien des principes de son maître. A la même époque, on retrouve plus ou moins la même tendance dans Geulincx, en Hollande, dans Sylvain Régis, en France: tant était glissante la pente logique qui entraînait les principes de Descartes aux systèmes de Malebranche et de Spinoza!

Outre les deux ouvrages que nous avons cités un peu plus haut, Clauberg a publié encore les écrits suivants: *Logica vetus et nova*, in-8°, Duisbourg, 1656; — *Ontosophia, de cognitione Dei et nostri* (dans le même volume); — *Initiatio philosophi, seu Dubitatio cartesiana*, in-12, Muhlberg, 1687. — Les œuvres complètes, *Opera philosophica*, ont été publiées à Amsterdam en 1691, 2 vol. in-4°. — *Voir* sur Clauberg l'excellente monographie de M. Damiron, dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*. F. B.

CLÉANTHE, fils de Phanias, naquit à Assos, dans l'Asie Mineure, vers l'an 300 avant Jésus-Christ. Il se destina d'abord à la profession d'athlète, et s'exerça au pugilat. Puis, réduit, par une de ces révolutions si fréquentes alors dans l'Asie Mineure, à la plus extrême indigence, il prit le chemin d'Athènes, où il arriva n'ayant pour toute ressource qu'une somme de quatre drachmes. Il fut obligé de pourvoir à sa subsistance en portant des fardeaux, en puisant de l'eau pour les jardiniers, et en consacrant à d'autres occupations non moins pénibles presque toutes ses nuits. Le jour était réservé à l'étude de la philosophie. Il s'était attaché d'abord au successeur de Diogène, à Cratès le Cynique; mais bientôt, dégoûté, comme tant d'autres, des exagérations de cette école, il se tourna vers le stoïcisme, que Zénon venait de fonder.

Son dénûment était tel, que, dans l'impossibilité où il se trouvait de se procurer les objets nécessaires pour écrire, il gravait sur des fragments de tuile et sur des os de bœuf ce qu'il voulait retenir des leçons auxquelles il assistait.

Après la mort de Zénon, Cléanthe fut placé, comme le plus digne de ses élèves, à la tête de l'école; mais il n'en continua pas moins, afin de n'être à charge à personne, de se livrer à ses simples travaux. « Quel homme, s'écrie Plutarque, qui, la nuit, tourne la meule et, de jour, écrit de sublimes traités sur les astres et sur les dieux! » Il mourut vers l'an 220 ou 225 avant Jésus-Christ, après avoir compté au nombre de ses disciples un roi de Macédoine, Antigone Gonatas, et Chrysippe, la colonne du Portique, qui devint son successeur. Le sénat romain, pour honorer sa mémoire, lui éleva une statue dans Assos.

Cléanthe était stoïcien de fait comme de nom. Les railleries les plus mordantes, les injures les plus grossières ne le touchaient point. Quoique doué d'un beau génie, on affirme qu'il avait la conception lente et embarrassée au point de s'attirer quelquefois le nom injurieux d'âne. « Un âne, soit, répondait-il; mais le seul, après tout, qui puisse porter le bagage de Zénon. »

Cléanthe néanmoins avait beaucoup écrit. La liste de ses ouvrages, que nous a transmise Diogène Laërce, comprend quarante-neuf titres, dont voici les principaux : *Sur le temps; — Sur la physiologie de Zénon; — Exposition de la philosophie d'Héraclite; — Sur le poëte; — Sur le discours; — Sur le plaisir; — Que la vertu est la même pour la femme et pour l'homme; — L'art d'aimer; — L'art de vivre; — Sur le devoir; — Le politique; — Sur la royauté.* De tous ces traités, dont la plupart seraient aujourd'hui si précieux pour nous, il ne nous reste que de courts et rares fragments conservés par Cicéron, Sénèque, saint Clément d'Alexandrie, Stobée et quelques autres écrivains de l'antiquité.

Cléanthe s'était aussi exercé à la poésie; ce sont surtout ses vers que le temps a respectés, et Stobée a sauvé de l'oubli un fragment considérable de son *Hymne à Jupiter*.

Ce que nous savons de sa philosophie peut se ramener à ces trois chefs : *Astronomie, théologie et morale.*

Dans son système astronomique, le soleil est un feu intelligent qui se nourrit des exhalaisons de la mer (Stobée, *Sur la nature du soleil*). Voilà pourquoi au solstice d'été ainsi qu'au solstice d'hiver, l'astre revient sur ses pas, ne voulant pas trop s'éloigner du lieu d'où lui vient sa nourri-

ture (Cicéron, *de Natura deorum,* lib. III, c. 14). C'est dans le soleil que réside la puissance qui gouverne le monde (Stobée, *Sur le lever et le coucher des astres*). La terre est immobile; Aristarque, qui la faisait tourner autour du soleil et sur elle-même, fut juridiquement accusé d'impiété par Cléanthe, pour avoir violé le respect dû à Vesta et troublé son repos.

Sa théologie, que saint Clément d'Alexandrie appelle la vraie théologie, reconnaît un Dieu suprême, tout-puissant, éternel, qui gouverne la nature suivant une loi immuable. Tout ce qui vit, tout ce qui rampe sur cette terre pour y mourir, vient de lui. C'est à lui qu'il faut rapporter le bien qui se fait dans le monde; l'homme seul, l'homme pervers y jette des germes de désordre que l'intelligence infinie sait encore tourner au profit de l'ordre universel. Il est le Dieu que le sage adore et en l'honneur duquel il chante l'hymne sans fin (*Hymne à Jupiter*). Quant à la substance dans laquelle résident ces attributs divins, elle est pour Cléanthe tantôt le monde lui-même, tantôt l'âme qui meut ce grand corps; tantôt l'éther, ce fluide enflammé dans lequel nagent tous les êtres, tantôt enfin la raison (Cicéron, *de Natura deorum,* lib. I, c. 14). L'idée, d'ailleurs, que nous nous formons de la Divinité, coule pour nous de quatre sources. D'où nous pourrait venir, sinon des dieux, le pressentiment des choses futures? N'est-ce pas leur colère qui éclate dans les tempêtes, dans les volcans, dans les tremblements de terre? Leur bienfaisance infinie ne nous est-elle pas attestée par les largesses dont ils nous comblent? et leur grandeur ne se lit-elle pas en caractères splendides dans la disposition des astres et dans leur marche régulière (Cicéron, *de Natura deorum,* lib. II, c. 5, et lib. III, c. 7)?

Le point fondamental de la morale de Cléanthe, c'est la théorie du souverain bien. Le souverain bien, selon lui, c'est la justice, l'ordre, le devoir (saint Clément d'Alexandrie, *Exhortation aux Gentils*). A la formule de Zénon, «Vivre selon la vertu,» Cléanthe substituait celle-ci: « Vivre conformément à la nature, c'est-à-dire à la raison faisant son choix dans nos tendances naturelles. » (Id., *Stromates,* liv. II). Si le plaisir était notre but, l'homme n'aurait reçu l'intelligence que pour mieux faire le mal (Stobée, *Sur l'intempérance,* disc. 38). La foule est un mauvais juge de ce qui est beau, de ce qui est juste; ce n'est que chez quelques hommes privilégiés que le sens moral se rencontre dans toute sa pureté (saint Clément d'Alexandrie, *Stromates,* liv. V). Les hommes sans éducation ne se distinguent des animaux que par leur figure seule (Stobée, *Sur la discipline de la philosophie,* disc. 210). Toute la vertu stoïque est condensée dans ces vers de Cléanthe, dont Sénèque (*Epist.* 107) nous a donné la traduction que nous traduisons à notre tour: « Conduis-moi, père et maître de l'univers, au gré de tes désirs : me voici; je suis prêt à te suivre. Te résister, c'est te suivre encore, mais avec la douleur que cause la contrainte; les destinées entraînent au terme fatal ceux qui n'y marchent pas d'eux-mêmes; seulement on subit, lâche et faible, le sort au-devant duquel, fort et digne, on pouvait se porter. »

Cléanthe croyait à l'immortalité; mais les âmes, selon lui, conservaient, dans une autre vie, la force ou la faiblesse qu'elles avaient déployée dans celle-ci (Ritter, *Histoire de la philosophie,* trad. de Tissot, t. III, p. 509).

Voyez, dans Diogène Laërce, les différents écrivains que nous avons cités dans le cours de cet article, et les historiens de la philosophie.

A. CH.

CLÉMANGIS (Nicolas-Nicolaï), né à Clamange, près Châlons-sur-Marne, et connu sous le nom de Nicolas de Clémangis, eut pour maîtres Pierre d'Ailly et Gerson au collége de Navarre, où il entra à l'âge de douze ans. D'un esprit plus délicat que la foule des scolastiques, dont toute la littérature se bornait à la connaissance de la langue à moitié barbare de l'école, il avait un goût particulier pour la culture des lettres. Soupçonné d'être, par intérêt, défavorable à la résolution de Charles VI de retirer l'obédience à Benoît XIII, dont il était secrétaire, il fut persécuté, et se retira dans l'abbaye des Chartreux du Valprofond, d'où il chercha une retraite plus solitaire encore dans un lieu appelé *Fons in Bosco*. C'est là qu'il composa son traité *de Studio theologico*, et peu de temps après, le livre *de Corrupto Ecclesiæ statu*. Nonobstant ce dernier ouvrage, peut-être même à cause de lui, il n'assista pas au concile de Constance. On pense qu'il mourut vers 1440. Il avait été successivement trésorier de Langres et chantre de Bayeux. Fidèle à l'idée d'une réforme dont il avait démontré la nécessité, il ne consentit jamais à posséder plusieurs bénéfices à la fois, et il refusa une prébende qu'on voulait lui faire accepter dans l'église du Mans, ajoutant spirituellement (*Epist.* 76) : *Ne quo minus mihi restat vitæ plus viatici quæsitum merito arguat*. Ses liaisons avec Benoît XIII ne l'empêchèrent pas de le quitter, lorsqu'il ne douta plus que l'ambition ne fût l'unique mobile des actions de ce pontife.

Il n'est pas facile de savoir quelle direction philosophique suivit Nicolas de Clémangis. Ses lettres, conservées au nombre de 137, ses nombreux écrits sur les vices des ecclésiastiques, et les abus invétérés dans l'Eglise, son traité même *de Studio theologico* ne donnent point de lumières à ce sujet. Ce qui paraît certain, c'est le peu de cas qu'il faisait de la scolastique. Aussi sommes-nous disposés à penser que, s'il a adopté les idées de Pierre d'Ailly, son maître, dans les matières alors controversées, ce fut sans attribuer à la dialectique une grande importance. Quelques indices nous portent à croire que, fatigué des arguties sans résultat de la philosophie des écoles, et dégoûté des vices qui réduisaient le clergé à l'impuissance, il chercha quelques diversions dans la culture des lettres et dans la lecture des livres saints. Il reproche, en effet, aux théologiens la négligence qu'ils mettaient à étudier l'Écriture sainte, et leur applique ces paroles de saint Paul à Timothée : *Languere circa quæstiones et pugnas verborum* (I, c. 6, ℣. 4) ; *quod est sophistarum*, ajoute-t-il, *non theologorum*. On n'apprend pas sans intérêt, par le passage qui suit immédiatement cette citation (*Spicileg.*, t. VII, p. 150) quelle supériorité les scolastiques de ce temps attribuaient à la raison sur les paroles de la Bible ; c'est, sous une forme moins hardie, la querelle des temps modernes entre la raison et la foi, et la recommandation que fait Nicolas de Clémangis de se soumettre à la parole sainte est presque un rappel à l'autorité. Nous croyons donc que cet écrivain, justement célèbre par l'élégance et la pureté de son style, plus lettré d'ailleurs que philosophe, partagea plutôt la réserve

de Gerson que la confiance avec laquelle d'Ailly se voua à la dialectique qui fit la puissance de sa gloire. H. B.

CLÉMENT [*Titus Flavius*], plus connu sous le nom de saint Clément d'Alexandrie, naquit dans cette ville, suivant les uns, à Athènes, selon d'autres, vers le milieu du second siècle de notre ère. Il avait été élevé dans la religion païenne; mais les leçons de saint Pantène qu'il entendit en Égypte, après avoir fréquenté diverses écoles, le décidèrent à embrasser le christianisme. Vers 190, il succéda à son maître dans la foi comme catéchiste de l'école d'Alexandrie, fonctions qu'il remplit avec autant de zèle que d'éclat jusqu'en 202, où il paraît qu'une persécution ordonnée par l'empereur Septime Sévère l'obligea de se réfugier en Syrie. On ignore la date précise de sa mort, qui, dans toute hypothèse, ne doit pas être reculée au delà de 220.

Ce qui distingue Clément d'Alexandrie entre tous les Pères de l'Église, ce qui marque sa place dans l'histoire des sciences profanes, c'est une connaissance étendue et surtout une admiration sincère et éclairée de la philosophie ancienne. Loin de partager le sentiment de Tertullien et d'Athénagore, qui ne voyaient dans les brillants systèmes des écoles grecques qu'une inspiration du démon, il repousse une pareille opinion comme sacrilége. La philosophie est à ses yeux une œuvre divine, un bienfait de la Providence, dont la sagesse luit pour tous les peuples, tous les hommes et tous les temps. Les philosophes furent les prophètes du paganisme, et leurs enseignements ont préparé les voies du Christ chez les Gentils, comme l'ancienne loi chez les Hébreux.

Clément d'Alexandrie cependant ne se prononce pour aucune école à l'exclusion des autres. La philosophie, selon lui, n'est ni le stoïcisme, ni le platonisme, ni la doctrine d'Épicure, ni celle d'Aristote (*Stromates*, liv. I, c. 124), mais un choix de ce qu'il y a de meilleur dans ces divers systèmes. Il compare la vérité à une harmonie qui se compose de tons différents, et il en recueille de côté et d'autre les éléments épars, persuadé que tous les philosophes l'ont connue et que pas un ne l'a possédée entièrement. Il est, pour tout dire, partisan de l'éclectisme en philosophie, et le mot, comme la chose, se trouve dans ses ouvrages.

A part cette méthode générale, et en dehors du dogme chrétien, on ne saurait affirmer que saint Clément ait eu, comme philosophe, un corps arrêté de doctrines positives. Soit indécision dans la pensée, soit embarras de l'exprimer, soit obscurité volontaire, son exposition manque de netteté et présente d'apparentes contradictions dont il est quelquefois difficile de découvrir le secret. Ce qui paraît indubitable, c'est qu'au-dessus du raisonnement, au-dessus même de la foi, envisagée comme un effort de l'âme vers la piété, saint Clément reconnaissait sous le nom de *gnose* un mode supérieur de connaissance, dont la perfection rend superflu tout autre genre d'instruction et réagit sur l'âme entière pour la purifier. Le véritable gnostique, tel que furent les apôtres, sait toutes choses d'une science certaine, même celles dont nous ne pouvons rendre raison, parce qu'il reste le disciple du Verbe, à qui rien n'est incompréhensible. Il est étranger aux passions qui tourmentent les hommes, la tristesse, l'envie, la colère, l'émulation, l'amour. La dou-

ceur de la contemplation, dont il se repaît à tout instant sans en être rassasié, le rend insensible aux plaisirs du monde. Il supporte la vie par obéissance à la loi divine; mais il a dégagé son âme des désirs terrestres.

Saint Clément paraît n'avoir pas admis que l'existence divine pût se démontrer; car, dit-il, chaque chose doit se démontrer par ses principes, et Dieu n'a pas de principes. Il considérait même comme purement négative la connaissance que nous avons de l'Etre divin. Selon lui, Dieu n'est ni le bon, ni l'un, ni esprit, ni essence, ni Dieu, ni Père à proprement parler : nous n'employons ces magnifiques appellations que pour fournir à l'intelligence un point où elle puisse s'appuyer. Dieu est élevé au-dessus de toutes choses et de tout nom; il est l'infini que nulle pensée ne peut embrasser. Toutefois, saint Clément n'hésite pas à regarder la bonté comme l'attribut primitif et essentiel de Dieu, qu'elle porte à répandre le bien autour de lui, comme le feu échauffe, comme le soleil éclaire, mais sous la réserve d'une liberté suprême. Tel a été le motif de la création du monde; car, malgré le témoignage contraire de Photius et les expressions vagues dont se sert Clément, il paraît bien avoir admis ce dogme important. Il maintient, du reste, un rapport si étroit entre l'univers et son auteur, que les choses, dit-il (*Pædag.*, lib. III, c. 115), sont les membres de Dieu; que Dieu est tout et que tout est Dieu, paroles remarquables qui montrent avec quelle force les Pères de l'Eglise ont quelquefois voulu indiquer la présence et l'action divines dans le monde, sans qu'on puisse leur imputer l'aberration du panthéisme.

Saint Clément était naturellement conduit à rechercher comment Dieu, souverainement bon, avait pu créer un monde imparfait. Il tranche la question dans le sens des idées chrétiennes et d'un sage optimisme. Dieu a doué l'homme de facultés excellentes; mais, par un abus de sa liberté, l'homme s'est détourné de sa fin, de sa ressemblance avec son créateur, et c'est ainsi que le mal s'est introduit dans l'univers. Mais dans sa chute, l'humanité a été secourue et sauvée par la grâce. Dieu a pris soin de l'instruire, de la former, de l'attirer doucement à lui par un mélange de sévérité et de douceur, par l'épreuve de la souffrance, par des révélations progressives. Le terme de cet enseignement surnaturel est l'incarnation du Verbe divin, descendu sur la terre afin de nous apprendre, par son exemple et sa parole, comment un homme devient un dieu.

On a émis quelquefois l'opinion que saint Clement avait emprunté son éclectisme à l'école néoplatonicienne; et, en effet, sa doctrine offre des traits frappants de ressemblance avec celle des disciples et des successeurs d'Ammonius Saccas. Mais, outre que cette hypothèse ne s'appuie sur aucun témoignage historique, elle n'est pas nécessaire pour expliquer le caractère du système philosophique de saint Clément, que motivent assez et l'esprit général de l'époque où il a vécu, et sa foi religieuse, et son génie. Aussi n'hésitons-nous pas à la repousser.

Il nous est parvenu, sous le nom de saint Clément d'Alexandrie, quatre ouvrages d'une importance inégale : 1° *Les Stromates*, recueil, en huit livres, de pensées chrétiennes et de maximes philosophiques, disposées sans beaucoup d'ordre ni de liaison; 2° *Le Pédagogue*, traité

le morale, en trois livres; 3° Une *Exhortation aux Gentils;* 4° Un opuscule sous ce titre : *Quel riche sera sauvé?* Clément avait composé beaucoup d'autres ouvrages dont on ne possède que des fragments. La première édition de ses œuvres a été donnée par le savant Vettori, in-f°, Florence, 1550. La dernière remonte à quelques années, 4 volumes in-12, Leipzig, 1831-34; mais la plus estimée est celle qu'a publiée l'évêque Jean Potter, in-f°, Oxford, 1715 : le texte y est accompagné de la traduction latine et des commentaires d'Hervé. Le Clerc, au tome x de sa *Bibliothèque universelle,* a donné une Vie de Clément d'Alexandrie, dont plusieurs assertions, répétées dans ses *Litteræ criticæ et ecclesiasticæ,* ont été combattues par le Père Baltus, dans son *Apologie des SS. Pères accusés de platonisme,* in-4°, Paris, 1711. On peut consulter aussi D. Cellier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* in-4°, Paris, 1729 et 1750, t. II; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum Historia litteraria,* in-f°, Oxford, 1740, t. I; Dæhm *de* Γνῶσει *Clementii Alexandrini,* Hale, 1831; et surtout l'*Histoire de la philosophie chrétienne* de M. Ritter, trad. française, in-8°, Paris, 1843, t. I, p. 377-418. X.

CLÉOBULE, que Plutarque et Suidas placent au nombre des Sept Sages de la Grèce, était né, selon l'opinion la plus commune, à Lindos, dans l'île de Rhodes, dont son père, Evagoras, était roi. Quelques autres, au témoignage de Diogène Laërce, faisaient remonter son origine jusqu'à Hercule. Il visita l'Egypte, occupa le pouvoir, après la mort de son père, et mourut à l'âge de soixante-dix ans, vers la LVe olympiade. Cléobule avait composé des chants et des questions énigmatiques, jusqu'au nombre de trois mille vers; mais on n'a conservé que quelques-unes de ses sentences et une lettre adressée à Solon. Il eut une fille, Eumétis, plus connue sous le nom de Cléobuline, qui acquit une certaine célébrité en se livrant au même genre d'études que son père. *Voyez* Diogène Laërce, liv. I, c. 89 et suiv. X.

CLERSELIER (Claude) mérite une place dans l'histoire des premiers développements du cartésianisme. Il était l'ami intime de Descartes; après la mort du père Mersenne, il devint à son tour le correspondant par lequel Descartes, pendant les dernières années de sa vie, du fond de la Hollande, communiquait avec le monde savant. Il a droit à la reconnaissance de tous les amis de la philosophie, par le zèle et le soin avec lesquels il recueillit et publia les ouvrages posthumes de Descartes. C'est Clerselier qui a réuni et publié, en un recueil de trois volumes, les lettres de Descartes, qui sont d'un si haut intérêt philosophique. C'est encore Clerselier qui fit imprimer le *Traité de l'Homme,* le *Traité de la conformation du Fœtus,* le *Traité de la Lumière* et le *Traité du Monde.* Il fut aidé dans ces diverses publications des secours de Jacques Rohault et de Louis de la Forge. Il contribua beaucoup à répandre le cartésianisme dans Paris, à cause de la force et de la sincérité de ses convictions philosophiques, et à cause de l'estime générale dont il était environné. Un fait rapporté par Baillet, l'historien de la vie de Descartes, prouve à quel point son zèle était grand pour la propagation de la philosophie nouvelle. Avocat au parlement de Paris, et d'une

famille riche et distinguée, il maria néanmoins sa fille à Jacques Rohault, qui était pauvre et d'une famille bien inférieure à la sienne. Il voulut absolument ce mariage dans un intérêt purement philosophique, et par la considération seule de la philosophie de Descartes, dont il prévoyait que son gendre devait être un jour un puissant appui. Il ne fut pas trompé dans cette espérance, et Jacques Rohault, par son zèle, par son talent, fut un de ceux qui contribuèrent en effet le plus puissamment à répandre les principes de la philosophie de Descartes. Claude Clerselier mourut en 1686. F. B.

CLINOMAQUE, philosophe grec, né à Thurium, dans la Lucanie, fut un des disciples d'Euclide de Mégare. S'il faut en croire Diogène Laërce (liv. II, c. 112), il serait le premier auteur qui eût écrit sur les propositions, les prédicaments, et autres sujets du même genre. Sa vie, ses doctrines et ses ouvrages nous sont d'ailleurs entièrement inconnus. X.

CLITOMAQUE, un des chefs de la nouvelle Académie, était natif de Carthage, et se nommait Asdrubal dans la langue de son pays. Il quitta l'Afrique vers le milieu du second siècle avant Jésus-Christ, âgé, selon les uns, de vingt-huit ans, de quarante selon d'autres, et vint à Athènes suivre les leçons de Carnéade, auquel il succéda à l'Académie en l'année 130. Sans ajouter aux arguments de son maître contre l'autorité de la raison, il se distingua par une connaissance profonde des écoles péripatéticienne et stoïcienne. Diogène Laërce lui attribue plus de quatre cents volumes, entre lesquels Cicéron cite un traité en quatre livres *sur la Suspension du jugement* (περὶ Ἐποχῆς). *Voyez* Diogène Laërce, liv. IV, c. 67 et suiv. X.

COCCÉIUS (Jean), théologien hollandais, né à Brême en 1603, commença ses études dans cette ville, les continua à Hambourg, et les acheva à Franeker. Sa connaissance profonde de la littérature rabbinique le fit nommer professeur d'hébreu dans sa patrie ; il enseigna ensuite à Franeker; en 1649, il obtint la chaire de théologie de Leyde, qu'il a occupée jusqu'à sa mort, arrivée en 1669. Coccéius a attaché son nom à un système d'exégèse biblique, d'après lequel tous les événements qui doivent arriver dans l'Eglise, jusqu'à la fin des siècles, se trouveraient annoncés par les figures de l'Ancien Testament. La science n'a rien à voir dans une pareille hypothèse, et Coccéius doit à une circonstance toute fortuite d'occuper une place dans l'histoire de la philosophie. Ses adversaires, entre autres Desmarets et Gilbert Voët, afin de décrier sa doctrine auprès du clergé hollandais, le dénoncèrent comme fauteur des idées de Descartes, qui, selon eux, n'étaient propres qu'à ébranler l'autorité. Il en résulta que les cartésiens et les disciples de Coccéius, réunis par la nécessité de combattre les mêmes adversaires, firent tout d'abord cause commune, et à la fin ne formèrent plus qu'un seul parti. On peut voir dans Brucker (*Hist. crit. phil.*, t. V) l'histoire de ce grand débat, qui a partagé les universités de Hollande, et auquel

se rattache le célèbre synode de Dordrecht, où le cartésianisme fut condamné. Il existe plusieurs éditions des œuvres de Coccéius : Amsterdam, 1673-1675, 8 vol. in-f°; Hld., 1701, 10 vol. in-f°.—*Voyez* Nicéron, *Mémoires pour servir à l'Histoire des hommes illustres*, 1727 et ann. suiv., t. VIII. X.

COÏMBRE. Il ne faut pas confondre l'université de Coïmbre, toute laïque, avec le collége que fondèrent les jésuites dans cette ville, et qui reçut d'eux l'empreinte religieuse qui caractérise leur enseignement; c'est le collége seul qui est fameux en philosophie. Il y avait quelques années que l'université de Coïmbre avait été fondée par Jean III de Portugal, et déjà sa réputation était européenne, quand les jésuites, dont l'ordre venait de naître, arrivèrent à Lisbonne en 1540. François Xavier, l'apôtre des Indes, faisait partie de cette première colonie, qui devait être suivie de bien d'autres. L'accueil que leur fit le roi fut plein de bienveillance et même d'enthousiasme. Bien qu'il fût lui-même le créateur de l'université, il n'hésita point à lui susciter une rivalité qui devait être fatale, en permettant aux nouveau-venus d'établir un collége dans la ville où elle résidait. Par suite de circonstances particulières, Coïmbre, sans être la capitale politique du pays, en était dès longtemps la capitale intellectuelle; et aujourd'hui même c'est à Coïmbre et non à Lisbonne que siége la direction supérieure de l'instruction publique.

En 1542, les jésuites sont autorisés à ouvrir leur collége; et c'est le premier du monde entier que posséda la Société, qui n'en eut jamais ni de plus illustre ni de plus considérable. Dans l'édition de Ribadeneira par Sotwell, c'est par erreur qu'on a donné la date de 1552 : elle doit être reportée dix ans plus haut. Dans ce collége, les jésuites pouvaient enseigner ce qu'on appelait alors les arts, c'est-à-dire les belles-lettres, la philosophie et les langues, parmi lesquelles on comptait surtout les langues grecque et hébraïque. C'était là précisément tout ce dont se composait l'enseignement inférieur de l'université, l'enseignement supérieur comprenant le droit, la médecine et la théologie. Ils obtinrent tout d'abord de la faiblesse du roi les mêmes droits que ceux qu'il avait conférés à l'université, et ils se prétendirent complétement indépendants. L'université, qui les avait dédaignés à cause de leur petit nombre, dut bientôt s'en inquiéter : en 1545, elle eut la force d'exiger que le collége lui fût ouvert, et elle soumit les études à une sévère inspection. Les jésuites réclamèrent énergiquement, et il s'établit dès lors une lutte qui, à travers des phases diverses, ne dura pas moins de quarante ans, et qui se termina, pour l'ordre entreprenant et habile, par une victoire complète. En 1547, le roi vint en personne poser la première pierre d'une fondation dont il avait lui-même tracé tous les plans, et qui, malgré la protection royale, fut arrêtée quelque temps par l'opposition violente du peuple de Coïmbre; mais en 1550, le collége, triomphant de tous les obstacles, était construit, et le roi venait le visiter solennellement.

Trois ans plus tard, les jésuites obtenaient de faire chez eux le cours de théologie que jusque-là ils devaient suivre dans les classes de l'uni-

versité ; et dès 1555, ils étaient à peu près vainqueurs, et ils se faisaient adjuger la moitié de l'université, en se chargeant de l'enseignement inférieur tout entier, qui fut retiré aux professeurs laïques. Seulement la Société eut le soin, pour se faire moins d'ennemis, de leur assurer des pensions viagères sur les fonds de l'Etat, et elle se fit accorder à elle-même les plus belles conditions. Elle consentit à tenir dans son collége toutes les classes mineures qu'avait possédées l'université, pourvu qu'on lui constituât des revenus indépendants, et que surtout on l'exemptât de toute surveillance. Ces conditions lui furent concédées à perpétuité par une ordonnance du roi que vint bientôt confirmer une bulle du pape. Il y eut dès lors à Coïmbre deux colléges de jésuites séparés, l'un pour la théologie, et l'autre appelé collége des Arts. Par un reste de condescendance pour l'université, les élèves du premier collége lui demandèrent encore leurs grades en théologie; et les jésuites ne s'affranchirent tout à fait de cette contrainte que vingt ans plus tard, en 1575, bien qu'elle fût toute volontaire de leur part. Mais dès 1558, ils avaient su, pour les cours et les examens de philosophie, se faire attribuer tous les droits académiques. Les juges étaient tous pris parmi eux, et de plus les examens et la collation des grades se firent dans leur maison, tout en demeurant à la charge de l'université, condamnée à payer ceux qui la dépouillaient. Ce fut à cette occasion que le fameux Pierre Fonseca fut chargé de rédiger un manuel de philosophie, de tout point conforme à la doctrine d'Aristote, que la Société avait pris sous son patronage. Vers 1583, et grâce à quelques circonstances favorables, l'université tenta un dernier combat : elle voulut revendiquer son droit d'inspection. Mais après dix années de lutte nouvelle, l'énergique Fonseca sut faire définitivement consacrer le privilége de la Société, et, de plus, il fut assez habile pour faire accroître encore les revenus déjà considérables du collége.

A dater de cette époque jusqu'à l'expulsion, c'est-à-dire pendant près de deux siècles, les jésuites dominèrent à Coïmbre sans partage, et l'éducation de la jeunesse leur fut complétement abandonnée. Leur collége avait habituellement jusqu'à 2,000 élèves. Mais la violence dont ils avaient usé envers l'université ne put être oubliée. En 1771, le marquis de Pombal avait le premier la gloire d'attaquer la Société et de la détruire dans son pays, fit renaître de trop justes griefs, et une commission royale, composée des plus grands personnages de l'Etat, dut publier un récit officiel des manœuvres et des intrigues par lesquelles les jésuites étaient parvenus à détruire l'université nationale. C'est un acte régulier d'accusation sur ce chef si grave; et ce factum, publié dix-neuf ans après l'expulsion des soi-disant jésuites, est encore empreint de toute la juste colère qui l'avait provoquée (*Recueil historique sur l'université de Coïmbre, publié par l'ordre du roi,* pet. in-f°, en portugais, Lisbonne, 1771). Un appendice contient, en outre, la réfutation des doctrines morales et politiques les plus blâmables qu'avait soutenues la Société dans les ouvrages qu'elle publiait, soit à Coïmbre, soit ailleurs.

Les seuls qui doivent nous intéresser ici sont ceux qui concernent la philosophie. Ils sont au nombre de vingt-deux, de 1542 à 1726. Ils portent sur la logique, la physique, la métaphysique, la morale, la poli-

tique et la philosophie générale. On peut en voir le catalogue exact dans les *Annales de la Société de Jésus en Portugal*, par Antonius Franco, in-f°, Augsbourg, 1726. Parmi tous ces ouvrages, il n'y en a point un seul de vraiment illustre. Les plus importants sont ceux de Fonseca sur l'*Introduction* de Porphyre, et surtout sur la *Métaphysique* d'Aristote. Le *Cours de philosophie générale* qu'on enseignait au collége de Coïmbre est d'Emmanuel Goës. Il a été publié en 1599, in-4°, à Cologne, et il comprend la physique, le ciel, les météores, la morale, les *parva naturalia*, de la génération et de la corruption, et le traité de l'âme. Les véritables commentaires de Coïmbre sur la *Logique* d'Aristote sont de 1607, in-4°, Lyon. Trois ans auparavant, Frobes avait publié un ouvrage apocryphe, qu'on attribuait aux Coïmbrois. Cet ouvrage était tout à fait indigne d'une si haute parenté : *indigna tali parente proles*, dit Ribadeneira; et ce fut pour l'étouffer que la Compagnie publia ses propres commentaires, dont la rédaction fut confiée à Sébastien Contus ou Conto.

Les œuvres des Coïmbrois n'ont rien de bien original pour la pensée philosophique; mais c'est cette absence même d'originalité qui leur donne le caractère qui leur est propre. Ils sont uniquement fidèles à la tradition péripatéticienne. Le besoin d'innovation qui, à la fin du xve siècle, travaille les esprits, leur est tout à fait étranger, et, de plus, il leur est tout à fait antipathique. Ils défendent Aristote et l'Eglise avec une égale ardeur; et le péripatétisme ne leur est pas moins cher que la doctrine catholique. Ils se bornent donc, en général, à de simples commentaires ; et lors même qu'ils n'adoptent pas cette forme, c'est toujours la pensée du maître qu'ils reproduisent. Mais ils la reproduisent aussi avec des développements que la scolastique lui avait donnés. Ils sont en ceci encore les représentants très-fidèles de la tradition dont ils n'osent guère s'écarter, et qui les rattache surtout à saint Thomas. Toutes ces questions, en nombre presque infini, les unes subtiles, les autres profondes, la plupart ingénieuses, que la scolastique avait soulevées à propos des principes péripatéticiens, surtout en logique, sont reprises par les Coïmbrois. Ils parcourent avec le plus grand soin et une exactitude vraiment admirable toutes les solutions qui y ont été données par les écoles et les docteurs les plus renommés; ils les classent avec une méthode parfaite; ils les subordonnent selon l'importance qu'elles ont, et ils arrivent à les exposer et à les discuter toutes sans confusion, sans prolixité, et sans perdre un seul instant de vue la question principale à travers les mille détours de cette minutieuse analyse. Puis, après avoir noté toutes les phases diverses et souvent si délicates par lesquelles a passé la discussion, ils la résument et donnent leur solution propre, conséquence souvent heureuse de toutes celles qui ont précédé. Ils n'ajoutent pas beaucoup, si l'on veut, aux travaux antérieurs; mais ils les complètent en les rapprochant les uns des autres, et en en laissant voir le résultat dernier. Malheureusement ce labeur si patient n'est pas toujours achevé; et, pour la logique en particulier, les commentaires de Coïmbre, qui, à certains égards, sont un véritable chef-d'œuvre, présentent des lacunes considérables. Les premières parties de l'*Organon* ont été traitées avec un soin exquis et des développements exagérés; les dernières, au contraire, ont été mutilées, soit que

le temps, soit que la patience peut-être ait manqué aux auteurs. Les commentaires de Fonseca sur la *Métaphysique* d'Aristote sont pleins de sagacité et de solidité tout à la fois, et ils pourront être toujours consultés avec fruit.

Les Coïmbrois tiennent donc, en philosophie, une place assez considérable; ils maintiennent l'autorité d'Aristote par des travaux fort estimables, si ce n'est fort nouveaux, à une époque où cette autorité est menacée de toutes parts. Ils instituent les plus laborieuses études sur cette grande doctrine à une époque où elle est décriée, et ils cherchent à conserver dans toute leur rigueur des habitudes qui ne conviennent plus à l'esprit du temps. Ce sont des scolastiques dans le XVI[e] et le XVII[e] siècle. Ils n'imitent point les écoles protestantes, qui ne veulent connaître Aristote que dans Aristote lui-même. Les Coïmbrois veulent étudier Aristote avec l'arsenal entier de tous les commentaires qu'il a produits. Les jésuites n'ont fait, du reste, en cela, que ce que faisaient les autres ordres plus anciens que le leur, et qui gardaient les traditions scolastiques avec la plus scrupuleuse fidélité. Brucker les en a blâmés, peut-être avec un peu d'injustice. La Société de Jésus, avec les principes qu'elle devait défendre, ne pouvait faire en philosophie que ce qu'elle a fait. Le rôle de novateurs appartenait aux esprits libres qui, comme Ramus, Bacon et Descartes, cherchaient des voies nouvelles dans la science et dans la philosophie. Les Coïmbrois, pour leur part, ont rajeuni autant qu'ils l'ont pu la scolastique appuyée sur Aristote; ils ne pouvaient aller au delà. Cette réserve a eu certainement son côté faible; et, prolongée trop tard, elle put avoir au XVIII[e] siècle son côté quelque peu ridicule. Mais elle a eu aussi ses avantages; et c'est elle en partie qui a conservé pour l'antiquité ces souvenirs de respect et d'étude que Leibnitz appréciait tant, et que notre âge a ravivés avec succès. Brucker est plus juste, en pensant que l'histoire complète de la scolastique devrait comprendre les Coïmbrois. C'est un jugement équitable qui doit démontrer et circonscrire à la fois l'importance de leurs travaux.

B. S.-H.

COLLIER (Arthur), philosophe anglais, naquit en 1680. Son père était recteur du collége de Langford-Magna, dans le comté de Wilts. Il lui succéda en 1704, et conserva ces fonctions jusqu'à sa mort, arrivée en 1732.

Collier est l'auteur d'un ouvrage assez curieux, publié en 1713 sous le titre de *Clef universelle, ou Nouvelle recherche de la vérité, contenant une démonstration de la non-existence ou de l'impossibilité d'un monde extérieur*. Ce titre seul décèle l'esprit et le but de l'ouvrage. Partisan déclaré de l'idéalisme, Collier veut établir que les corps n'existent pas indépendamment et en dehors de la pensée. On ne peut, en effet, donner d'autre preuve de l'extériorité des objets matériels, que la notion même que nous en avons en nous; or, cette preuve, dit Collier, est dénuée de valeur, puisque nous nous représentons beaucoup de choses qui ne sont pas extérieures à l'esprit, mais de pures idées de l'esprit, comme les chimères qui remplissent l'imagination du poëte et la raison pervertie de l'halluciné, ou même comme le son, la couleur, le chaud, le froid et plusieurs autres qualités de la matière, qui, aux yeux de tout

homme éclairé, sont de simples modifications du sujet pensant. Collier demande, d'ailleurs, comment l'âme verrait des objets qui existeraient en dehors d'elle? Elle ne peut en voir aucun qui ne lui soit présent, qui ne se confonde, pour ainsi dire, avec elle-même. Dans l'hypothèse de la réalité d'un monde extérieur, ce monde resterait donc ignoré de nous et différerait de celui que nous pensons et connaissons. Collier va plus loin, il soutient qu'à parler d'une manière absolue, l'existence d'un pareil monde est en soi impossible : sa démonstration se compose de neuf arguments, dont les uns sont des corollaires des précédents, et dont les autres sont tirés des contradictions de toute espèce qu'entraîne l'existence de la matière, soit quant à son étendue qui ne peut être ni finie ni infinie, soit quant à sa divisibilité qui ne peut être ni limitée ni illimitée, soit par rapport à Dieu et à l'âme humaine. Cependant, malgré la nature tout idéale des objets corporels, on ne doit pas renoncer, en parlant de ces objets, aux expressions du langage ordinaire; car ce langage a été sanctifié par la Divinité qui s'en est servie pour manifester sa volonté. La dernière conclusion de Collier est, ainsi qu'on pouvait s'y attendre, l'utilité de sa doctrine pour le genre humain; il y découvre, entre autres avantages, le moyen de terminer les controverses sur le dogme de la transsubstantiation.

La doctrine de Collier présente de frappantes analogies avec celle de Berkeley; ce sont de part et d'autre mêmes conclusions et à peu près mêmes arguments; toute la différence réside dans la forme, élégante et enjouée chez l'évêque de Cloyne, plus didactique et surchargée de divisions chez Collier. Cependant Berkeley n'est cité dans aucun passage de la *Clef universelle*, dont l'idée fondamentale remonte, de l'aveu de l'auteur, à 1703 environ, c'est-à-dire a précédé de plusieurs années le *Traité de la connaissance humaine* et les *Dialogues d'Hylas et de Philonous*. Les véritables maîtres de Collier furent Descartes, Malebranche et Norris, dont les ouvrages paraissent lui avoir été très-familiers; peut-être même a-t-il personnellement connu Norris, qui habitait à quelques milles seulement de Longford-Magna, et qu'il appelle, dans une lettre, *son ingénieux voisin*. Malgré la pénétration remarquable dont il fut doué, il n'a exercé aucune influence, et son nom est demeuré longtemps ignoré, même dans sa patrie. Reid est, à notre connaissance, le premier qui ait appelé l'attention sur ses doctrines. Dugald Stewart se borne à regretter l'oubli où il est resté; Tennemann le mentionne en passant; les autres historiens et tous les biographes se taisent. La bizarrerie du système de Collier explique cet injuste silence, auquel a d'ailleurs beaucoup contribué l'extrême rareté de son principal ouvrage. Il y a quelques années, on ne connaissait pas en Angleterre dix exemplaires de l'édition originale de la *Clef universelle;* elle vient d'être réimprimée dans une collection de *Traités métaphysiques par des philosophes anglais du* XVIIIe *siècle*, Londres, 1837, in-8°, avec un second ouvrage de Collier, intitulé: *Specimen d'une vraie philosophie, Discours sur le premier chapitre et le premier verset de la Genèse*. On peut aussi consulter les *Mémoires sur la vie et les ouvrages du Rév. Arthur Collier*, par Robert Benson, in-8°, Londres, 1837. C. J.

COLLINS (Jean-Antoine) naquit le 21 juin 1676 à Heston, dans le comté de Middlesex, d'une famille noble et riche. Après avoir achevé

ses études à l'université de Cambridge, il vint à Londres dans le projet de se consacrer à la jurisprudence; mais la carrière du barreau convenait peu à ses goûts, et il abandonna bientôt le droit pour la littérature et la philosophie. Le premier ouvrage sorti de sa plume, en 1707, est un *Essai sur l'usage de la raison dans les propositions dont l'évidence dépend du témoignage humain*. Il publia, la même année, une lettre adressée à Henri Dodwell, dans laquelle il critiquait les arguments de Clarke en faveur de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme, et en 1713 son fameux *Discours de la liberté de penser*, dont la hardiesse et l'impiété firent beaucoup de scandale, et le contraignirent de se réfugier en Hollande. Revenu peu de temps après dans son pays natal, il continua de se livrer à ses études favorites, et fit paraître quelques nouveaux ouvrages, entre autres des *Recherches sur la liberté humaine*, publiées en 1724. Vers la même époque, il fut nommé juge de paix du comté de Sussex, et remplit cette charge jusqu'à sa mort, arrivée en 1729.

Collins a longtemps vécu dans l'amitié de Locke, qu'il avait gagné par son caractère et ses talents, et qui, avant de mourir, lui adressa une dernière lettre remplie des témoignages de la plus vive affection. Après des rapports aussi intimes avec un pareil maître, il n'est pas étonnant que Collins se soit trouvé imbu de ses doctrines, et qu'il n'ait fait que les développer en les poussant d'ailleurs à leurs conséquences les plus extrêmes. Cette phrase trop célèbre où Locke émet le soupçon que Dieu aurait pu accorder l'intelligence à la matière, a évidemment inspiré la lettre de Dodwell et les nombreuses répliques qui l'ont suivie. La thèse de Collins, dans cette grave discussion, est 1° que, l'unité du principe intellectuel fût-elle nécessaire à la connaissance, chaque partie distincte de la matière forme un être individuel qui peut avoir conscience de son individualité, c'est-à-dire penser; 2° que, plusieurs molécules corporelles peuvent être unies si étroitement par la puissance divine, qu'elles soient désormais inséparables et forment un nouvel être un et simple; 3° que l'intelligence peut résider dans un sujet composé, et n'être que le résultat de l'organisation et du jeu des éléments, comme on voit les membres posséder des propriétés et accomplir des fonctions dont chacune de leurs parties est incapable par elle-même. Collins ajoutait que l'immortalité de l'âme ne découle pas nécessairement, comme le voulait Clarke, de son immatérialité, et que d'ailleurs, en regardant l'âme humaine comme immortelle, on était amené à des conséquences inacceptables, soit à ne voir dans les animaux que de pures machines, soit à supposer l'anéantissement de leur âme à l'instant de la mort. Il concluait de là, et ici encore il est resté fidèle à l'esprit général de l'*Essai sur l'entendement humain*, que la vie future est une vérité de foi qu'il faut croire en chrétiens, mais que la philosophie ne peut démontrer. L'unité substantielle du *moi* étant le point qu'il importait le plus de maintenir contre l'argumentation du disciple de Locke, Clarke y insista dans une suite de réponses avec une profondeur qui paraît avoir mis en defaut l'esprit cependant si souple de Collins; car celui-ci n'opposa aucune défense à la dernière réplique de son opiniâtre et vigoureux antagoniste.

Dans des *Recherches sur la liberté*, Collins a suivi de moins près les

traces de Locke, dont l'influence se fait toutefois sentir en plus d'un passage. Le but de cet ouvrage est d'établir que l'homme est un agent nécessaire dont toutes les notions sont tellement déterminées par les causes qui les précèdent, qu'il est impossible, dit Collins, qu'aucune des actions qu'il a faites ait pu ne pas arriver, ou arriver autrement, et qu'aucune de celles qu'il fera, puisse ne pas avoir lieu. Collins énumère les éléments qui, suivant lui, constituent toute détermination, savoir : 1° la perception, 2° le jugement, 3° la volonté, 4° l'exécution. La perception et le jugement ne dépendent pas de nous, car il n'est pas en notre pouvoir de former telle ou telle idée, ou bien de juger que telle proposition est vraie ou fausse, évidente ou obscure, douteuse ou probable. D'une autre part, l'exécution suit toujours et nécessairement les résolutions de la volonté, à moins qu'elle ne soit arrêtée par un obstacle extérieur. La volonté est donc le siége de la liberté humaine, ou bien l'homme n'est pas libre; mais la volonté est-elle une faculté indépendante et maîtresse d'elle-même? Collins le nie par les raisons suivantes : 1° Etant données deux parties contraires, nous ne pouvons pas ne pas choisir l'une ou l'autre; 2° Notre choix n'est au fond qu'un jugement pratique par lequel nous déclarons une chose meilleure qu'une autre, et comme tout jugement est nécessaire, tout choix l'est aussi; 3° Dans les actions qui paraissent le plus indifférentes, notre préférence est déterminée par une multitude de causes, telles que le tempérament, l'habitude, les préjugés, etc. ; 4° Quand on ne se rendrait pas compte des motifs qui ont amené une détermination, ce ne serait pas une raison de les révoquer en doute, puisqu'elle doit nécessairement avoir une cause, comme tout autre phénomène. Collins appuyait ses arguments par d'autres considérations, par exemple : Que le dogme de la liberté fut admis par l'école impie d'Epicure, tandis qu'il était rejeté par les stoïciens; qu'en effet, il introduit ici-bas l'empire du hasard et peut conduire à regarder le monde comme un effet sans cause, c'est-à-dire mène à l'athéisme; qu'en supposant l'homme indifférent à tout, il rend inutiles les exhortations et les menaces, les récompenses et les peines; qu'il détruit toute idée du bien ou, du moins, toute raison de s'y attacher, etc. Cependant comme les mots *libre* et *liberté* font partie du vocabulaire de toutes les langues, et que les idées qu'ils expriment paraissent être communes à tous les hommes, Collins consent à admettre dans l'âme une certaine liberté; mais quelle liberté? la liberté d'exécution, le pouvoir de faire ce qu'on veut, ce pouvoir que Collins déclare ailleurs n'être que le résultat nécessaire des déterminations également nécessaires de la liberté. C'est par une aussi étrange confusion de langage et, il faut le dire, par ce misérable subterfuge, qu'il essaye de réconcilier avec la croyance universelle du genre humain une doctrine que le sens commun désavoue.

Clarke, qu'il paraissait dans la destinée de Collins d'avoir toujours pour adversaire, ne laissa pas sans réponse les *Recherches sur la liberté*. Dans quelques pages pleines de sens et de précision, il rétablit la distinction du jugement par lequel nous affirmons qu'une chose doit être faite, et de la résolution qui consiste à la vouloir, l'un nécessaire et passif, l'autre essentiellement actif et libre, il ramena l'influence des perceptions de l'intelligence et des motifs à sa véritable portée, qui est

de solliciter le pouvoir volontaire, mais non de l'entraîner irrésistiblement, comme les plateaux d'une balance sont entraînés par les poids; il dévoila les autres sophismes de Collins, concernant la nécessité morale, la causalité, les récompenses et les peines, etc., et, pour tout dire, il sauva des atteintes d'un dangereux scepticisme cette grande cause du libre arbitre, qui est en même temps celle de la morale, de la religion et de la société. Voltaire, qui inclinait par position pour l'avis de Collins, sauf à en médire dans ses bons moments, reproche à Clarke d'avoir traité la question en théologien d'une secte singulière pour le moins autant qu'en philosophe. Ce qui est plus conforme à la vérité, c'est que le témoignage de la conscience et de la raison est peu invoqué par Clarke, tandis que son adversaire ne s'était pas fait scrupule d'étayer une erreur manifeste par un luxe de citations empruntées aux écrivains de tous les âges et de toutes les communions.

Les ouvrages de Collins furent introduits de bonne heure en France, où ils ont acquis une influence notable sur la marche des idées philosophiques. Au commencement du XVIIIe siècle, tandis que, parmi les adeptes de l'école empirique, les plus modérés s'attachaient au sage Locke, les plus emportés accueillirent avec enthousiasme un écrivain dont le matérialisme et le fatalisme se déguisaient à peine sous un faux respect pour la foi. Les *Recherches sur le libre arbitre*, la *Lettre de Dodwell* et le *Discours sur la liberté* furent traduits, commentés, propagés par les écrivains du parti, et l'auteur se trouva classé parmi les fortes têtes de la science moderne. Cette réputation usurpée ne pouvait survivre aux passions qui en furent les instruments. Esprit moins pénétrant que subtil, et plus propre à défendre un paradoxe qu'à découvrir une vérité, Collins n'a légué à ses successeurs aucune théorie profonde et durable. Son meilleur titre est peut-être l'énergie avec laquelle il soutint les droits de la raison; mais il a tellement exagéré ce principe excellent, qu'il se trouve, en dernier résultat, avoir plutôt compromis que servi les intérêts permanents de la philosophie.

Les auteurs de l'*Encyclopédie méthodique* ont inséré, à l'article COLLINS, ses divers écrits sur l'immortalité de l'âme, et ses *Recherches sur la liberté*. Une autre traduction de cet ouvrage fait partie des *Recueils de diverses pièces sur la philosophie*, publiés par Desmaisseaux, 3e édition, 2 vol. in-12, Lauzanne, 1759. Il existe aussi une traduction française du *Discours sur la liberté de penser*, in-8°, Londres, 1714; 2 vol. in-12, ib., 1766, avec une réfutation par Crouzas. On peut consulter, sur la vie et les ouvrages de Collins, l'*Histoire critique du philosophisme anglais*, par M. Tabaraud, 2 vol. in-8°, Paris, 1806, t. Ier, p. 387 et suiv.

C. J.

COLOTÈS, disciple d'Epicure, ne doit pas être confondu avec Colotès de Lampsaque, cité par Diogène Laërce (liv. VI, c. 102) comme maître de Ménédème et attaché à l'école cynique. Il avait écrit un ouvrage sous ce titre : *Qu'à suivre les maximes des philosophes autres qu'Epicure, on ne jouit pas de la vie.* Il a fourni à Plutarque la matière de deux traités employés à le réfuter. On a retrouvé parmi les papyrus d'Herculanum quelques fragments de Colotès; mais ils n'ont encore pu être publiés.

X.

COMÉNIUS ou COMENSKY (Jean-Amos) naquit, en 1592, dans le village de Comna, non loin de Preoow, en Moravie. C'est le lieu de sa naissance qui lui fournit le nom sous lequel il est connu, et par lequel il remplaça son nom de famille, afin d'échapper aux persécutions dont il eut à souffrir en sa qualité de protestant. Il appartenait, ainsi que ses parents, à la secte des *Frères Moraves*. Après avoir fait ses études aux universités de Herborn et de Heidelberg, il parcourut une partie de l'Angleterre et de la Hollande, et fut nommé recteur, d'abord à Prérau, ensuite à Fulneck. Cette dernière ville ayant été brûlée en 1621 par les Espagnols, Coménius, poursuivi lui-même avec la dernière rigueur, s'enfuit en Pologne, et s'arrêta dans la petite ville de Lissa ou Lesna, où il fut bientôt nommé recteur de l'école et évêque de la petite église des Frères Moraves. Après avoir passé successivement plusieurs années de sa vie en Angleterre, en Suède, en Hongrie, et dans quelques villes de l'Allemagne, où il était appelé pour réformer le système des études, il retourna en Hollande, se fixa à Amsterdam, et y mourut le 15 novembre 1671, un des plus ardents admirateurs de la célèbre Antoinette Bourignon. La réputation de Coménius, qui était fort grande de son vivant, se fonde plutôt sur ses travaux philologiques, sur les réformes, la plupart très-judicieuses, qu'il introduisit dans l'étude des langues et dans l'organisation des écoles, que sur ses recherches philosophiques, si toutefois on peut donner ce nom aux rêveries sans originalité dont il fut occupé sur la fin de sa vie. Marchant sur les traces de Jacques Boehm et de Rober Fludd, il crut trouver toutes les sciences et la plus haute philosophie dans les livres de l'Ancien Testament, interprétés, selon l'usage de leur école, d'une façon tout à fait arbitraire. Son nom s'attache surtout à l'idée d'une physique mosaïque tirée de la *Genèse*. Il admettait au-dessous de Dieu trois principes générateurs des choses, mais qui appartiennent eux-mêmes au nombre des choses créées, à savoir : la matière, l'esprit, la lumière. La première est la substance commune de tous les corps; l'esprit est la substance subtile, vivante par elle-même, invisible, intangible, qui habite dans tous les êtres et leur donne la sensibilité et la vie. C'est le premier né de la création, et c'est de lui que l'Écriture veut parler, lorsqu'elle dit que l'esprit de Dieu flottait sur la surface des eaux. Enfin la lumière est une substance intermédiaire entre les deux principes précédents : elle pénètre la matière, la prépare à recevoir l'esprit, et par là lui donne la forme. Chacun de ces trois principes est l'œuvre d'une personne distincte de la sainte Trinité : la matière a été créée par le Père, la lumière par le Fils, et le Saint-Esprit a fait cette substance spirituelle qui tient évidemment ici la place de l'âme du monde. L'ouvrage où Coménius développe ces idées a pour titre : *Synopsis physices ad lumen divinum reformatæ*, in-8°, Leipzig, 1633. Les autres écrits de Coménius qui méritent d'être cités sont : le *Theatrum divinum*, in-4°, Prague, 1616, et le *Labyrinthe du monde*, in-4°, ib., 1631. Tous deux furent composés en langue bohémienne, et sont regardés, à cause du style, comme des ouvrages classiques. Le premier, qui est un tableau des six jours de la création, a été traduit en latin, et le second en allemand, sous ce titre : *Voyages philosophiques et satiriques dans tous les états de la vie humaine*, in-8°, Berlin, 1787. On peut consulter aussi plusieurs articles du *Tageblak*

des Meusch heitlebens (Ephémérides de la vie de l'humanité), publiés par Ch.-Chr. Krause, 1811, n° 18 et suiv., sur un ouvrage de Coménius, intitulé : *Panégersie, ou Considérations générales sur l'amélioration de la condition humaine par le perfectionnement de notre espèce*, in-4°, Halle, 1702.

COMPARAISON. Parmi les nombreux rapports qui peuvent exister entre les divers objets de nos connaissances, il en est quelques-uns qui se présentent d'eux-mêmes à l'esprit; mais la plupart nous resteraient inconnus, si nous ne cherchions à les découvrir. Cette recherche est ce qu'on appelle acte de comparer ou comparaison.

Lorsque l'esprit compare, il s'applique à deux objets à la fois; il est à la fois attentif à deux objets; la comparaison n'est donc autre chose qu'une double attention mêlée du désir ou de l'espérance d'apercevoir un rapport entre les idées qui occupent l'esprit.

Il suit de là que la comparaison est essentiellement ce que l'attention est elle-même, c'est-à-dire une opération volontaire que diverses causes peuvent bien rendre plus facile, plus prompte ou plus sûre, mais qui n'en est pas moins sous la dépendance étroite de la volonté.

Il suit de là aussi, qu'elle ne doit pas être confondue avec la perception même du rapport : car cette perception ne dépend pas de l'activité libre du *moi*. Tantôt elle précède l'application volontaire de l'esprit; tantôt elle ne la suit pas et, en quelque sorte, y résiste. Que de vérités échappent aux regards du savant qui en poursuit la découverte avec le plus d'ardeur!

Une dernière conséquence du principe que nous avons posé, c'est que la comparaison est moins un phénomène intellectuel par sa nature propre que par ses résultats, moins un pouvoir de l'entendement qu'une intervention particulière de l'activité dans le domaine de la connaissance ou, pour mieux dire, que l'activité même appliquée à une certaine classe d'idées.

La comparaison exerce une influence notable sur la formation de la pensée. Elle engendre la plupart de nos idées de rapports, et elle contribue à les éclaircir toutes; elle devient par là la condition de celles de nos idées générales qui sont dérivées de l'expérience; car, étant l'expression des caractères communs à une quantité d'objets, ces idées ne se seraient jamais formées, si plusieurs objets n'avaient pu être observés ou successivement rapprochés. Elle explique enfin une catégorie de jugements, tels que les théorèmes des mathématiques consistant dans la perception d'un rapport qui échappe à la simple vue.

Quelques auteurs, entre autres Condillac et M. Laromiguière, vont plus loin, et pensent que le raisonnement n'est qu'une double comparaison; mais cette opinion paraîtra sans doute peu fondée, ou du moins exagérée, si on réfléchit que la comparaison est, comme nous avons dit, un acte libre, et que le raisonnement est souvent involontaire. *Voyez* Platon. C. J.

COMPLEXE se dit à la fois d'une proposition et des différents termes d'une proposition. Une proposition complexe est celle qui a plusieurs membres, c'est-à-dire qui n'est pas simple. Les termes complexes sont ceux qui désignent plusieurs idées. *Voyez* Proposition.

COMPRÉHENSION. Autrefois on entendait par ce mot l'acte même de comprendre, ou le fait le plus complet de l'intelligence; souvent il servait à désigner l'intelligence elle-même. Aujourd'hui il a cessé d'être employé dans ce sens; mais il exprime l'un des deux points de vue généraux sous lesquels les logiciens ont coutume d'envisager nos idées. En effet, il y a dans chacune de nos idées, du moins de nos idées générales, deux choses à considérer : 1° les éléments constitutifs, c'est-à-dire les attributs qu'elle renferme et qu'on ne peut lui ôter sans la détruire : c'est ainsi que dans l'idée de triangle il y a l'étendue, la figure, les trois lignes qui terminent le triangle, les trois angles, l'égalité de ces trois angles à deux angles droits, etc.; 2° le nombre plus ou moins considérable des objets auxquels cette même idée peut s'appliquer, et dont elle représente le type commun : ainsi, pour conserver l'exemple que nous venons de citer, l'idée générale de triangle s'applique à la fois au triangle rectangle, au triangle scalène, au triangle isocèle et à toute espèce de triangle. Le premier de ces points de vue se nomme la *compréhension* d'une idée; le second c'est son *extension*, ou plutôt son étendue au degré de généralité. Ainsi que nous venons de le dire, on ne peut rien changer à la compréhension d'une idée, sans que l'idée elle-même soit détruite. Mais la même chose n'a pas lieu, soit qu'on augmente, soit qu'on diminue son extension.

CONCEPT. Dans notre langue philosophique, telle que le XVII[e] siècle nous l'a faite, le mot *notion* ou *idée* exprime en général ce fait de l'esprit qui nous représente simplement un objet, sans affirmation ni négation de notre part, ou ce que les logiciens de l'école désignaient sous le nom de *simple appréhension.* Mais comme nous observons en nous plusieurs sortes d'idées, on est convenu d'ajouter, au terme général dont nous venons de parler, divers titres particuliers qui non-seulement suffisent à distinguer les uns des autres les divers produits de notre intelligence, mais qui ont encore l'avantage de les caractériser très-nettement. C'est ainsi qu'on reconnaît des idées particulières et des idées générales, des idées relatives et des idées absolues, des idées sensibles, des idées de conscience, des idées de la raison, etc. Il n'en est pas de même dans l'école allemande : là, chaque fait de la pensée, chaque acte de notre intelligence a reçu un nom à part, plus ou moins barbare ou arbitraire, et il a été nécessaire de se conformer à cet usage quand on a voulu faire passer dans notre langue les œuvres de Kant, ou celles de ses successeurs. Telle est l'origine du mot *concept,* que les traducteurs de Kant ont jusqu'à présent seuls employé, et dont nous n'avons heureusement nul besoin, comme on va s'en assurer. Kant et ses successeurs ayant réservé exclusivement le nom d'*idée* aux données absolues de la raison, et celui d'*intuition* aux notions particulières que nous devons aux sens ont consacré le mot *concept* (*begriff*) à toute notion générale sans être absolue. Le choix de ce terme se justifie, d'après eux, parce que, dans le genre de notions qu'il exprime, nous réunissons, nous rassemblons (*capere cum, begreifen*) plusieurs attributs divers ou plusieurs objets particuliers dans un type commun. Les concepts se divisent en trois classes : 1° les *concepts purs,* qui n'empruntent rien de l'expérience : par exemple, la notion de cause, de

temps ou d'espace ; 2° les *concepts empiriques*, qui doivent tout à l'expérience, comme la notion générale de couleur ou de plaisir ; 3° les *concepts mixtes*, composés en partie des données de l'expérience et des données de l'entendement pur. *Voyez* Kant, *Critique de la raison pure, Analytique transcendantale*, passim ; et Schmid, *Dictionnaire pour servir aux écrits de Kant*, in-12, Iéna, 1798.

CONCEPTION. Cette expression métaphorique ne présente dans notre langue aucun sens précis ; mais elle s'applique également à la formation intérieure de toutes nos pensées. Nous ne concevons pas seulement une idée, mais aussi un raisonnement, surtout quand un autre l'expose devant nous. Quand je conçois Dieu comme un être souverainement bon, souverainement juste, c'est un jugement qui se forme en moi, et *conception* devient alors synonyme de *jugement*. Il y a des choses réelles que je ne conçois pas, c'est-à-dire dont je ne saisis pas le rapport, dont je ne me rends pas compte, et d'autres que je conçois et qui sont purement imaginaires. Je puis concevoir aussi tout un système, tout un plan de poëme, en un mot, toute une chaîne d'idées, de raisonnements, de jugements et d'images. Il faut donc laisser ce mot à la langue usuelle, et bien se garder de le substituer, comme l'a fait Reid, à celui de notion ou d'idée. (Reid, *OEuvres complètes*, 4ᵉ essai, c. 1ᵉʳ.)

CONCEPTUALISME. Entre l'extrême *nominalisme*, attribué à Roscelin, et le *réalisme* presque toujours confus de la scolastique, l'histoire de la philosophie du moyen âge place une conception intermédiaire, le *conceptualisme*. Roscelin avait-il réduit les universaux et les qualités abstraites des corps à de simples mots, ou plutôt à de simples articulations dénuées de toute espèce de sens ? Il est difficile de le croire, malgré les accusations de quelques-uns de ses contemporains. Comment admettre, en effet, qu'un homme de quelque savoir, qu'un professeur, qu'un philosophe, qui eut assez d'importance à son époque pour attirer sur lui de vives et persévérantes persécutions, ait pu donner l'exemple d'un semblable non-sens ? Quoi qu'il en soit, que Roscelin ait soutenu que les universaux étaient de purs mots, ou seulement que ses explications aient été mal comprises, toujours est-il qu'Abailard crut avancer la solution du problème, et peut-être concilier les écoles ennemies, en établissant que, sous les mots qui expriment les universaux, il y a un sens, un concept ; que, par conséquent, les universaux ont une existence logique ou psychologique en tant que notions abstraites, tandis qu'ils ne sauraient avoir, en dehors de l'esprit, aucune sorte de réalité.

Dans l'introduction aux ouvrages inédits d'Abailard, où M. Cousin a résumé, d'une manière supérieure, cette époque de la scolastique, il a fait justice de cette vaine subtilité, et montré l'identité parfaite du conceptualisme et du nominalisme. Nous ne pouvons mieux faire que de citer les paroles qu'il met dans la bouche de Roscelin, répondant à son disciple devenu son adversaire :

« Pour abstraire et généraliser au point d'arriver à cette conception que vous appelez une espèce, il faut des mots, et ces mots-là sont néces-

saires pour permettre à l'esprit de s'élever à une abstraction et à une généralisation plus haute encore, celle du genre. Vous me dites que, si les espèces et les genres sont des mots, comme les genres sont la matière des espèces, il s'ensuit qu'il y a des mots qui sont la matière d'autres mots. Au langage près, qui vous appartient, tout cela n'est pas si déraisonnable. Comme c'est avec des idées moins générales que, dans la doctrine du conceptualisme, qui nous est commune, on arrive à des idées plus générales, de même c'est avec des mots moins abstraits qu'on fait des mots plus abstraits encore. Il est incontestable que, sans l'artifice du langage, il n'y aurait pas d'universaux, en entendant les universaux comme nous l'entendons tous les deux, à savoir : de pures notions abstraites et comparatives. Donc, encore une fois, les universaux, précisément parce qu'ils ne sont que des notions, des conceptions abstraites, ne sont que des mots ; et si le nominalisme part du conceptualisme, le conceptualisme doit aboutir au nominalisme.» (*Introduction aux ouvrages inédits d'Abailard,* in-4°, Paris, 1836, p. 181.) H. B.

CONCHES (Guillaume DE). *Voyez* GUILLAUME.

CONCLUSION. On appelle ainsi, en logique, la proposition qu'on avait à prouver et qu'on déduit des prémisses. Ce terme a, comme on voit, un sens plus restreint que celui de *conséquence.* La conséquence peut rester dans la pensée, elle peut se manifester dans l'action ou par certains effets autres que des idées ou des jugements. Par exemple, le relâchement des mœurs est la conséquence de l'affaiblissement des idées morales. Elle peut aussi se montrer immédiatement à la suite du principe. La conclusion est une conséquence exprimée par une proposition et démontrée par voie de syllogisme. *Voyez* SYLLOGISME.

Autrefois on donnait aussi le nom de *conclusions* aux différentes thèses ou propositions que l'on voulait démontrer et soutenir en public, sur les diverses parties de la philosophie, au nombre desquelles on comprenait la physique.

CONCRET. C'est l'opposé et le corrélatif d'*abstrait.* Une notion concrète nous représente un sujet revêtu de toutes ses qualités, et tel qu'il existe dans la nature. Une notion abstraite, au contraire, nous représente certaines qualités, certains attributs séparés de leur sujet et dépouillés de tous les caractères particuliers avec lesquels l'expérience nous les fait connaître, ou le sujet lui-même, la substance séparée de quelques-unes de ses facultés et de ses propriétés. Dans ce sens *concret* devient synonyme de *particulier,* et *abstrait* de *général.* — *Voyez* ABSTRACTION, GÉNÉRALISATION, IDÉE, etc.

CONDILLAC (Étienne BONNOT DE) naquit à Grenoble, en 1715. Sa famille était une famille de robe. Il eut un frère qui comme lui devint célèbre, l'abbé Mably. Tous deux furent destinés à l'Église, mais tous deux n'eurent d'abbé que le nom, et l'un fut philosophe, l'autre publiciste. Cependant, quoique la vocation ecclésiastique de Condillac ne fût peut-être pas une vocation bien prononcée, son état et son caractère lui imposèrent une réserve dans ses opinions, une retenue dans sa

conduite dont jamais il ne s'écarta. Il s'enferma dans la sphère de la philosophie purement spéculative, il évita avec soin la plupart des questions de théodicée et de morale, il se tint à l'écart de la philosophie militante et audacieusement réformatrice de son temps. Venu jeune encore à Paris, il eut d'abord quelques relations avec Diderot et J.-J. Rousseau; mais ces relations ne furent pas intimes, et jamais il ne contracta d'engagements indiscrets et compromettants avec les philosophes contemporains. Devenu célèbre par ses ouvrages, il fut choisi pour précepteur de l'infant de Parme, dont, malgré sa méthode savante et analytique, il ne réussit pas à former un grand homme. Après cette éducation, il fut nommé à l'Académie française à la place du célèbre grammairien, l'abbé d'Olivet. En 1780, il mourut paisible dans l'abbaye de Flux, près de Beaugency, dont il était bénéficier. Le premier ouvrage philosophique de Condillac est l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Cette question de l'origine des connaissances humaines est pour Condillac, comme pour Locke, la question fondamentale et même unique de la philosophie. Dans ce premier ouvrage, Condillac suit fidèlement les traces de son maître Locke; il reproduit la méthode, les questions, les principes, les conséquences de l'*Essai sur l'entendement humain*. Il distingue, comme Locke, dans l'homme, deux séries de pensées : la première, qui vient de la sensation; la seconde, qui a son origine dans le retour de l'âme sur ses propres opérations, et il donne une part à l'activité de l'âme dans la formation des idées. Plus tard il doit complétement nier l'intervention de cette activité.

En effet, il faut distinguer deux époques dans la vie philosophique de Condillac : l'une où il reproduit fidèlement la philosophie de Locke; l'autre où il l'altère profondément sous prétexte de lui donner plus d'unité et de rigueur. L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations* marquent ces deux phases de la philosophie de Condillac.

La question de l'origine du langage et de ses rapports avec la pensée tient une grande place dans l'*Essai sur l'origine des connaissances*. Condillac l'a reprise et développée dans presque tous ses ouvrages, mais surtout dans sa *Grammaire*. Il la traite avec une sorte de prédilection, et les erreurs dans lesquelles il est tombé sur ce sujet sont mêlées de beaucoup de vues ingénieuses et vraies. Locke avait signalé d'une manière générale l'influence du langage sur la pensée; mais il n'avait pas analysé avec précision les rapports qui existent entre le langage et les diverses opérations intellectuelles de notre esprit. Condillac pousse plus loin que lui l'analyse, et, passant en revue toutes nos opérations intellectuelles, il a déterminé celles qui ne peuvent s'accomplir sans le langage et les signes, et celles qui n'ont pas besoin de leur secours. Nous pourrions penser sans les signes; mais notre pensée serait renfermée dans les bornes les plus étroites; car nous serions réduits à la perception des objets extérieurs, et à l'imagination qui, en leur absence, nous en reproduit la figure; mais nous ne pourrions ni abstraire, ni généraliser, ni raisonner, et notre intelligence ne dépasserait pas celle des animaux, qui s'exerce uniquement par la perception et par la liaison des images. Ce sont les signes, selon Condillac, qui

engendrent la réflexion, l'abstraction, la généralisation, le raisonnement, et toutes les facultés par lesquelles l'intelligence de l'homme s'élève au-dessus de l'intelligence de l'animal. Condillac a raison d'affirmer que toutes ces facultés ne peuvent s'exercer qu'à la condition du langage; mais si le langage en est la condition, il n'en est pas le principe, comme il semble le croire. La véritable cause de la supériorité de l'homme sur l'animal n'est pas dans les signes, mais dans l'excellence de sa nature, dans la supériorité de son intelligence et de sa volonté. Il n'est pas supérieur aux animaux parce qu'il possède le langage, mais il produit et perfectionne ce langage, parce qu'il est supérieur aux animaux. Condillac n'a pas compris que le langage était un effet avant d'être une cause : de là une continuelle exagération de l'influence du langage sur les idées et sur les progrès des idées; de là ce singulier axiome devenu célèbre : « Une science n'est qu'une langue bien faite. » Sans doute, dans un certain état de la science, une langue bien faite est une condition nécessaire de ses développements ultérieurs; mais une langue bien faite ne suppose-t-elle pas antérieurement à elle des idées bien faites, des résultats bien enchaînés les uns aux autres dont elle est l'expression? Condillac s'est donc trompé en faisant du langage la cause première et unique de toutes les erreurs, comme de tous les progrès et de toutes les découvertes de l'esprit humain.

Il ne traite pas seulement la question des rapports du langage avec la pensée, mais aussi la question de l'origine du langage. Il le considère comme le produit d'une invention purement humaine. Le premier langage que les hommes aient créé est le langage d'action. Ils ont formé successivement le langage d'action en observant mutuellement les gestes, les cris inarticulés dont ils avaient coutume de se servir pour exprimer certains sentiments, certaines passions. Du langage d'action ils ont passé au langage parlé; mais ce passage a été long et difficile. L'organe de la parole, n'étant pas exercé, se prêtait difficilement d'abord aux articulations même les plus simples, et d'ailleurs le langage d'action a dû suffire pendant longtemps à l'expression des besoins, des sentiments et des idées des premiers hommes. Il a donc fallu bien du temps et bien des générations pour que ce langage parlé s'élevât au niveau du langage d'action, et il en a fallu plus encore pour qu'il le remplaçât dans l'usage ordinaire de la vie. Telle est, en résumé, l'opinion de Condillac sur l'origine et la formation du langage. Nous croyons avec Condillac que le langage n'est pas, comme le pense une certaine école, un don miraculeux fait par Dieu à l'homme après la création, mais nous ne croyons pas cependant qu'il soit un produit arbitraire, une invention artificielle de l'homme, semblable à l'invention de l'imprimerie ou de la poudre à canon. Le langage est, il est vrai, un produit de l'activité de l'homme, mais il en est un produit naturel et nécessaire. Ainsi le langage d'action est naturel, chaque sentiment, chaque passion a sa pantomime naturelle, la même chez tous les hommes, et comprise également par tous antérieurement à toute convention. Nous croyons que le langage parlé est également naturel, non pas dans ses formes, mais dans son principe. L'homme, par une loi de son organisation physiologique, a été constitué pour parler, pour articuler. Construit pour l'articulation, l'organe de la voix a tout d'abord articulé sans peine et

sans efforts. En outre de cette loi, de sa constitution physiologique, l'observation prouve qu'il y a dans sa constitution intellectuelle une autre loi par laquelle il est naturellement disposé à prendre l'articulation comme signe de ses pensées, et peut-être même telle ou telle espèce d'articulation plutôt que telle autre pour exprimer telle ou telle pensée. L'homme a donc naturellement parlé, et il a construit le langage en suivant plus ou moins rigoureusement ces règles de logique, ces lois de l'analogie qui sont naturelles à l'intelligence humaine. Voilà pourquoi le langage parlé, comme le langage d'action, est universel; voilà pourquoi il ne s'est pas encore rencontré de peuplade si grossière et si sauvage qui n'eût sa langue, et une langue avec des principes et des règles en une harmonie plus ou moins rigoureuse avec ces lois de la logique et de l'analogie, sous l'empire desquelles est placé et opère même à son insu l'esprit humain. Condillac démontre parfaitement que le langage est nécessaire au développement intellectuel et moral de l'homme. Comment donc comprendre que Dieu n'ait pas mis dans l'homme, en le créant, le germe de tout ce qui était nécessaire à l'existence et au développement de son être intellectuel et moral? comment comprendre que dès l'origine il n'ait pas mis en lui la faculté de créer le langage? Ainsi, notre opinion sur l'origine du langage est placée à égale distance entre l'hypothèse de l'école théologique, d'après laquelle le langage serait un don miraculeux fait par Dieu à l'homme, et l'hypothèse de l'école sensualiste, d'après laquelle il serait une invention arbitraire et artificielle de l'activité humaine.

Revenons de la question du langage à l'origine de nos connaissances et de la génération de nos facultés. Après avoir d'abord fidèlement suivi les traces de Locke, Condillac s'en écarte, et construit un système qui lui est propre, sinon par le principe et par le fond, au moins par la forme et par les développements systématiques qu'il lui a donnés. L'expression la plus rigoureuse de ce système est contenue dans le *Traité des sensations*. Séduit par l'appât trompeur d'une apparente et fausse unité, Condillac croit pouvoir ramener toutes nos facultés et la réflexion elle-même au principe unique de la sensation. De là une différence profonde entre le *Traité des sensations* et l'*Essai sur l'entendement humain;* différence dont quelques historiens de la philosophie n'ont peut-être pas tenu assez de compte. Locke distingue deux sources de nos idées : la réflexion, principe actif, et la sensation, principe passif; il admet l'activité de l'âme, il reconnaît l'intervention nécessaire de cette activité dans la formation de nos idées. Condillac, au contraire, nie cette activité, et prétend faire dériver toutes nos facultés et toutes nos idées du principe unique de la sensation; et, dans la réflexion elle-même, il ne voit qu'une transformation de la sensation.

L'âme est, à l'origine, une table rase; toutes les idées viennent de l'expérience : voilà le point commun entre Locke et Condillac. Mais dans la formation des idées qui viennent s'imprimer sur cette table rase, l'un fait intervenir l'activité, l'autre la supprime : voilà la différence.

Le plan du *Traité des sensations* est à peu près le même que celui de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, par Charles Bonnet. Condillac suppose une statue organisée intérieurement comme nous, animée par un esprit qui n'a encore reçu aucune idée, et il ouvre successi-

vement aux diverses impressions dont ils sont susceptibles chacun des sens de cette statue. Il commence par l'odorat, parce que l'odorat est, de tous les sens, le plus étendu, celui qui semble contribuer le moins aux connaissances de l'esprit. Il fait ensuite subir la même épreuve à chacun des autres sens. Puis, après avoir examiné les idées qui découlent de chacun de ces sens considéré isolément, il analyse celles qui dérivent de l'action combinée de plusieurs sens; et ainsi, en partant d'une simple sensation d'odeur, il élève graduellement sa statue à l'état d'être raisonnable et intelligent : car il n'a pas seulement la prétention de décrire les facultés et les idées qui en dérivent; mais d'en expliquer la génération. Or, voici cette génération qu'il déduit de l'analyse de nos sensations. Il distingue deux sortes de facultés : les facultés intellectuelles, qu'il rapporte toutes à une faculté générale, à l'entendement; et les facultés affectives, qu'il rapporte toutes aussi à une faculté générale, à la volonté. Or, ces facultés, soit intellectuelles, soit affectives, dérivent toutes également d'un principe unique, de la sensation. « Locke, dit-il dans les premières pages du *Traité des sensations*, distingue deux sources de nos idées: les sens et la réflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une, soit parce que la réflexion n'est dans son principe que la sensation elle-même, soit parce qu'elle est moins la source des idées que le canal par lequel elles découlent des sens. » C'est ainsi que Condillac fait tout d'abord le procès de la réflexion, élimine l'activité de l'âme, et, dans l'intérêt d'une unité trompeuse, altère profondément la doctrine de Locke. Le but que Condillac se propose est donc de démontrer que toutes les facultés, toutes les capacités de l'âme, sans aucune exception, telles que l'attention, la comparaison, le jugement, le raisonnement, les passions, la volonté, ne sont que la sensation elle-même diversement transformée. Voici comment, selon Condillac, a lieu cette génération. Lorsqu'une multitude de sensations, ayant toutes à peu près le même degré de vivacité, se font sentir en même temps à un même individu, dont l'âme, pour la première fois, commence à connaître et à sentir, la multitude de ces impressions ôte toute action à son esprit, et il n'est encore qu'un animal qui sent. Mais, si, au milieu de cette foule de sensations, une seule d'une grande vivacité se produit dans l'âme, ou vient à prédominer sur toutes les autres, aussitôt l'esprit est tout entier attaché à cette sensation, qui, en raison de sa vivacité, absorbe toutes les autres. Or, cette sensation unique, prédominante, devient l'attention, ou, pour employer la formule sacramentelle de Condillac, se transforme en attention. Cette transformation de la sensation en attention est la pierre fondamentale de toute la théorie des facultés de l'âme, développée au chapitre 2 du *Traité des sensations* : « A la première odeur, la capacité de sentir de notre statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe : voilà ce que j'appelle attention. » Si donc l'attention est quelque chose de plus qu'une sensation vive, toute cette théorie est ruinée dans son fondement. Or, qui ne comprend la différence profonde qui existe entre ces deux faits : être vivement impressionné, et être attentif? Etre vivement impressionné ne dépend pas de nous; être attentif dépend de nous. Entre une sensation vive et l'attention, il y a donc toute la différence qui sépare l'activité de la passivité.

De la sensation, selon Condillac, sort l'attention; de l'attention sortent à leur tour toutes les autres facultés de notre intelligence. Et, puisque l'attention n'est qu'une sensation, en dernière analyse, toutes ces autres facultés, soit intellectuelles, soit affectives, dérivent de la sensation.

A une première attention peut en succéder une nouvelle, c'est-à-dire une sensation qui se transforme aussi en attention par la vivacité. Mais l'impression que la première sensation a faite sur notre âme se conserve encore, l'expérience le prouve, en raison de sa vivacité. Notre capacité de sentir se trouve alors partagée entre la sensation que nous avons eue et la sensation que nous avons. Nous les apercevons à la fois toutes les deux; mais nous les apercevons différemment : l'une nous paraît passée, l'autre nous paraît actuelle. A l'impression actuelle on donne le nom d'attention; à l'impression qui s'est faite dans l'âme, et qui ne s'y fait plus, on donne le nom de mémoire. La mémoire, comme l'attention, n'est donc qu'une sensation transformée.

Dès que notre intelligence se trouve ainsi partagée entre deux attentions, nécessairement elle les compare; car, dès qu'il y a double attention, il y a comparaison. Etre attentif à deux idées, ou les comparer, c'est la même chose. La comparaison n'est donc autre chose qu'une double attention; et, l'attention n'étant qu'une sensation, la comparaison n'est encore qu'une sensation transformée. Mais on ne peut comparer deux idées sans apercevoir entre elles quelque ressemblance ou quelque différence. Or, apercevoir de pareils rapports, c'est juger. Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention elle-même. Le raisonnement n'étant qu'une suite de jugements, il se ramène avec la même facilité à l'attention, c'est-à-dire à la sensation. La réflexion elle-même n'est que l'attention qui se porte successivement sur les diverses parties d'un objet. Ainsi, pour Condillac, la réflexion n'est qu'une sensation transformée, et ne signifie plus un principe actif comme dans le système de Locke.

Il démontre de la même manière que la sensation, en se transformant, engendre toutes les facultés de la volonté. La première des facultés de la volonté est le besoin ou le désir. Du désir naissent toutes les affections de l'âme, et le désir lui-même naît de la sensation. Chaque sensation, considérée en elle-même, est agréable ou désagréable; sentir, et ne pas être affecté agréablement ou désagréablement, sont des expressions contradictoires. C'est le plaisir ou la peine inhérents à la sensation, qui produisent, excitent l'attention, d'où se forment la mémoire et le jugement. Nous ne saurions donc être mal ou moins bien que nous n'avons été, sans comparer l'état où nous sommes avec l'état par lequel nous avons déjà passé. Cette comparaison nous fait juger qu'il est important pour nous de changer de situation; nous sentons le besoin de quelque chose de mieux. Bientôt la mémoire nous rappelle l'objet que nous croyons pouvoir contribuer à notre bonheur, et, à l'instant même, l'action de toutes nos facultés se dirige vers cet objet. Cette action des facultés constitue le désir. Qu'est-ce donc que le désir, sinon l'action même des facultés de l'entendement, déterminée vers un objet particulier, par l'inquiétude que cause sa privation? Du désir naissent à leur tour toutes les affections, toutes les passions; car la passion n'est

autre chose qu'un désir vif, un désir dominant. L'amour, la haine, l'espérance, la crainte naissent aussi du désir, ne sont que le désir lui-même envisagé sous différents aspects. Lorsque le désir qui possède l'âme est de telle nature que nous avons grand intérêt à le satisfaire, et lorsque l'espérance nous a appris qu'il pouvait être satisfait, alors l'âme ne se borne pas à désirer; elle sent, et le désir se transforme en volonté. La volonté est un désir absolu, un désir tel que nous pensons pouvoir le satisfaire. Condillac conserve donc le mot de *volonté* comme il a conservé le mot de *réflexion*, tout en supprimant le fait d'activité volontaire et libre qu'ils expriment si fortement dans notre langue.

Telle est l'explication que donne Condillac de la génération des facultés de l'âme. Il résume lui-même parfaitement toute cette explication dans le passage suivant : « Si nous considérons que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir du nombre et de la durée, connaître des vérités générales et particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir, ne sont que différentes manières de désirer; et qu'enfin être attentif et désirer, ne sont dans l'origine que sentir, nous conclurons que la sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme. »

Mais si toutes les opérations de l'âme se réduisent à la sensation diversement transformée, qu'est-ce que l'âme elle-même, qu'est-ce que le *moi?* Condillac répond à cette question : « Le *moi* de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. » L'âme n'étant qu'une collection, d'après Condillac, il en résulte qu'elle n'est pas une réalité vivante, active, indivisible, elle n'est qu'une pure abstraction, elle n'a point d'identité, d'unité, ou du moins elle n'a qu'une identité et une unité purement artificielles, purement nominales. Etrange démenti donné à la conscience, opinion absurde, mais logique, qui dérive d'une psychologie superficielle s'arrêtant à la surface des phénomènes sans remonter à leur principe, c'est-à-dire à la force essentiellement active dont ils sont les modifications ou les actes!

Mais si Condillac est sensualiste, il n'est pas cependant matérialiste comme plusieurs philosophes de la même école. Il insiste sans cesse sur ce point important que le siége de la sensation est dans l'âme et non dans les organes : il distingue avec soin la psychologie de la physiologie. Il serait même beaucoup plus juste de l'accuser d'idéalisme que de matérialisme, car il a une tendance marquée à ne considérer nos sensations que comme des modifications de nous-mêmes purement subjectives, et il va jusqu'à affirmer que nous ne connaissons jamais que notre propre pensée. « Soit que nous nous élevions, dit-il (*Art de penser*, c. 1), jusque dans les cieux, soit que nous descendions jusque dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes; ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. » Dans sa lettre sur les aveugles, Diderot cite cette phrase, et, faisant un rapprochement ingénieux entre Condillac et Berkeley, il remarque avec raison que cette maxime contient le résultat du premier dialogue de Berkeley et le fondement de tout son système.

Condillac a répété à peu près dans presque tous ses ouvrages, et surtout dans la *Grammaire* et dans la *Logique*, cette analyse des facultés de l'âme développée dans le *Traité des sensations*. Sa confiance en la vérité de cette analyse est si grande, qu'il va jusqu'à dire qu'en géométrie il n'y a pas de vérité mieux démontrée. C'est du point de vue de cette analyse qu'il juge l'histoire de la philosophie tout entière dans laquelle, avant Locke, il n'aperçoit qu'épaisses ténèbres, rêves et chimères. Pour nous, au contraire, qui ne partageons pas l'aveuglement systématique de Condillac et de son école, il nous semble qu'aucune théorie des facultés de l'âme, qu'aucune philosophie, puisque la philosophie tout entière consiste, selon Condillac, dans l'explication de la génération des facultés, n'a jamais mutilé et défiguré davantage l'âme humaine. L'homme de Condillac, dépourvu de toute force pour réagir contre le monde extérieur, et ne possédant en lui le germe d'aucune connaissance, ni aucune tendance naturelle, n'est autre chose que l'écho de la sensation et du monde extérieur; il n'est que ce que l'action du monde extérieur le fait être; toute son intelligence est fille de la sensation, ou plutôt n'est que la sensation elle-même diversement transformée. Non-seulement pour elle il n'y a plus de vérité, de beauté, de justice absolue; mais encore plus de pouvoir de se commander à elle-même et de résister au monde extérieur et à la sensation. Tel est l'homme de Condillac. Cet homme n'est qu'une fiction; cette nature que Condillac a décrite n'est point notre nature; celui qui l'a créée, l'a créée sur un autre modèle et d'après d'autres proportions.

Sans nous arrêter à réfuter ici l'idée si fausse que Condillac s'est faite de la philosophie (*Voir* le mot Sensualisme), signalons les erreurs et les lacunes les plus graves de sa théorie des facultés. Négation de l'énergie propre de la raison, négation de l'activité personnelle de l'âme, telles sont les deux erreurs fondamentales du système de Condillac. La première, comme il a déjà été remarqué, lui est commune avec Locke; la seconde lui est particulière. Condillac, de même que Locke, nie l'existence de toute idée naturelle, de toute vérité universelle et absolue; il nie l'infini ou, du moins, tente de l'expliquer par le fini : erreur fondamentale d'où sort la négation de toute ontologie, de toute vérité absolue, de tout droit et de tout devoir. Pour la réfutation de cette erreur et l'appréciation de ses conséquences, nous renvoyons à l'article sur Locke dont Condillac n'a fait que reproduire la polémique contre les idées innées. En outre, Condillac a nié, ou du moins entièrement méconnu le fait de l'activité personnelle de l'âme. Il conçoit l'âme comme une table rase qui ne fait qu'enregistrer passivement les empreintes qui lui viennent du dehors par l'intermédiaire des sens. Une telle conception de la nature de l'âme n'est qu'une vaine hypothèse en opposition avec le témoignage de la conscience. Comment, en effet, nous connaissons-nous nous-mêmes, et à quelle condition? Nous ne nous connaissons que comme une cause, comme une force toujours agissante. Le *moi* ne peut se saisir lui-même, et se poser comme *moi* qu'à la condition de se distinguer de ce qui n'est pas *moi*, de s'opposer au *non-moi*. Or pour se distinguer, pour s'opposer, il faut nécessairement agir et réagir : donc tout fait de conscience suppose l'activité du *moi;* donc le *moi* est actif,

non pas seulement dans telle ou telle classe de phénomènes, mais dans tous les phénomènes de conscience sans exception; il est une force et il a l'activité pour essence même. C'est là ce qu'a démontré M. Maine de Biran, et c'est par là que la philosophie du XIXe siècle a commencé à rompre avec la philosophie de Condillac. Jusqu'alors, pendant un espace de presque cinquante ans, cette philosophie avait régné sans rivale, et le *Traité des sensations* avait été l'Evangile philosophique de la France. Quand on considère combien une telle philosophie est dépourvue de tout ce qui peut, à défaut de vérité, séduire les esprits et entraîner les imaginations, on a de la peine à se rendre compte de sa prodigieuse fortune et de sa longue domination. Néanmoins on peut l'expliquer par l'action de deux sortes de causes, les unes générales et les autres particulières. La grande cause qui, au XVIIIe siècle, fit triompher la philosophie sensualiste de la philosophie cartésienne, c'est son alliance avec les idées de réforme, de mouvement, de progrès. Mais, indépendamment de cette cause générale, on trouve dans la nature même et dans les caractères de la doctrine de Condillac, des causes particulières qui peuvent expliquer en partie son succès. Nul doute que la simplicité, la clarté, la rigueur apparente des ouvrages dans lesquels elle est contenue et développée n'aient beaucoup contribué à rendre populaire cette doctrine. Elle est à la portée de toutes les intelligences; elle semble, au premier abord, avoir tout simplifié, tout éclairci en métaphysique, et un esprit superficiel, séduit par cette simplicité et cette clarté, peut bien s'imaginer qu'il possède la métaphysique tout entière, et que le dernier mot de la science de l'esprit humain a été dit par Condillac. Mais du jour où cette doctrine a été sérieusement examinée en elle-même dans son principe et dans ses conséquences, de ce jour elle a été jugée et condamnée sans retour. C'est la gloire de notre école d'avoir détruit son règne et de lui avoir substitué une philosophie plus vaste et plus profonde, qui a remis en lumière ces grands faits de la nature humaine niés ou méconnus par l'école sensualiste, à savoir l'activité essentielle de l'âme humaine et la réalité de l'infini et de l'absolu avec lequel nous entrons en rapport par la raison. Grâce à la polémique triomphante de cette école, il n'y a plus aujourd'hui dans le monde scientifique de partisans avoués de la doctrine de Condillac, et son dernier représentant est descendu dans la tombe avec M. Destutt de Tracy.

Ouvrages de Condillac : *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 2 vol. in-12, Amst., 1746; — *Traité des systèmes*, 2 vol. in-12, ib., 1749; — *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté*, 2 vol. in-12, ib., 1749; — *Traité des sensations*, 2 vol. in-12, Paris et Londres, 1754; — *Traité des animaux*, 2 vol. in-12, Amst., 1755; — *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme* (renfermant : *Grammaire*, *Art d'écrire*, *Art de raisonner*, *Art de penser*, *Histoire générale des hommes et des empires*), 13 vol. in-8°, Parme, 1769-1773; — *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, in-12, Amst. et Paris, 1776; — *Logique*, in-12, Paris, 1781; — *Langue des calculs* (ouvrage posthume) in-12, ib., 1798. Les œuvres complètes de Condillac ont été publiées en 23 vol. in-8°, Paris, 1798. D'autres éditions ont paru plus tard.

F. B.

CONDORCET (Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marquis de) naquit le 17 septembre 1743, à Ribemont en Picardie. Il n'avait encore que quatre ans, lorsque son père vint à mourir. Sa mère, dont l'ardente piété allait jusqu'à la superstition, pour préserver son fils unique des dangers qui entourent l'enfance, l'avait voué au blanc, comme dit le peuple, et, jusqu'à l'âge de dix ans, il ne connut d'autres vêtements et d'autres jeux que ceux des jeunes filles ; ce qui explique en partie, au physique, la délicatesse de sa complexion ; au moral, cette timidité, cette réserve excessive dont, en public du moins, il ne put jamais se défaire, et qu'on prit quelquefois pour de la froideur. C'est cette froideur apparente, comparée à l'exaltation réelle de son âme, qui le faisait appeler par d'Alembert *un volcan couvert de neige.*

A onze ans, son oncle, Jacques-Marie de Condorcet, qui occupa successivement comme évêque les siéges de Gap, d'Auxerre et de Lisieux, le confie aux soins d'un membre de la Société de Jésus, le P. Giraud de Kéroudon. A treize ans, il remporte le prix de seconde au collége des Jésuites, à Reims. De là il passe au collége de Navarre, à Paris, et il y soutient, à peine entré dans sa seizième année, avec un éclat inaccoutumé, une thèse de mathématiques en présence de Clairaut, de d'Alembert et de Fontaine, qui lui annoncèrent dès lors le plus brillant avenir.

Les encouragements de ces hommes illustres déterminèrent, contre le gré de sa famille, qui le consacrait au métier des armes, sa vocation scientifique, et décidèrent de la direction qu'il imprima d'abord à ses travaux. Deux mémoires remarquables, l'un *Sur le calcul intégral,* l'autre *Sur le problème des trois corps*, publiés ensemble sous le titre d'*Essais d'analyse* (in-4°, Paris, 1768), lui valurent l'admiration de Lagrange, et lui ouvrirent, en 1769, les portes de l'Académie des Sciences. Les *Eloges de quelques académiciens morts depuis* 1666 *jusqu'à* 1699 (in-12, Paris, 1773), l'un de ses meilleurs ouvrages, le signalèrent aux suffrages de ses confrères comme secrétaire perpétuel de l'Académie ; et, en effet, Grandjean de Fouchy étant venu à mourir, il fut élu à sa place.

D'Alembert, dont il devint plus tard l'ami intime et l'exécuteur testamentaire, avait fait du jeune Condorcet un mathématicien ; Turgot en fit un économiste et un philosophe. Condorcet, dans cette double carrière, s'en tint à peu près à développer, à populariser, à servir les idées et les croyances de son illustre et généreux ami. Depuis sa *Lettre d'un laboureur de Picardie à M. Necker*, jusqu'à cette *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (in-8°, Paris, 1795), le dernier et le plus important de ses écrits, il n'a pas, sur ces matières, publié un ouvrage dont Turgot ne lui ait fourni le thème.

Peut-être aussi faut-il rapporter à son commerce avec Voltaire, et au besoin qui paraît le dominer d'imiter tout ce qu'il admire, ses essais en littérature. Ce qui est certain, c'est que ce fut après avoir visité avec d'Alembert le patriarche de Ferney, en 1770, qu'il se tourna de ce côté. Sa *Lettre d'un théologien à l'auteur du Dictionnaire des trois siècles* date de 1772 (in-8°, Berlin) ; son *Eloge* et ses *Pensées* de Pascal ont été publiés pour la première fois à Londres, en 1773 (in-8°). C'était d'ailleurs un titre que ses amis l'engagèrent à se donner aux suffrages de l'Académie française, où il n'arriva cependant qu'en 1782. Il prit pour texte

de son discours de réception : *Les avantages que la société peut retirer de la réunion des sciences physiques aux sciences morales.* Trois ans plus tard, en 1785, il publia ses *Essais sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, ouvrage qui reparut après sa mort, entièrement refondu, et avec de nombreuses additions, sous ce titre : *Eléments du calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, à la loterie et aux jugements des hommes, avec un discours sur les avantages des mathématiques sociales, et une Notice sur M. de Condorcet* (in-8°, Paris, 1804). En 1786, il fit paraître à Londres une *Vie de Turgot* (in-8°), qui fut aussitôt traduite en allemand et en anglais. Le même honneur a été fait à sa *Vie de Voltaire*, publiée à Genève en 1787 (2 vol. in-18), et reproduite en tête de quelques éditions des œuvres de Voltaire, entre autres celle de Kehl. Condorcet fut, en outre, un des collaborateurs les plus actifs de l'*Encyclopédie*, et il fournit quelques articles à la *Bibliothèque de l'homme public* (28 vol. in-8°, Paris, 1790-1792). Membre des Académies de Berlin, de Pétersbourg, de Turin, et de l'Institut de Boulogne, il enrichit les mémoires de ces diverses sociétés savantes de plusieurs travaux remarquables qui demandent encore à être réunis.

La vie et les écrits politiques de Condorcet se rattachent trop étroitement aux plus grands événements de notre histoire, pour qu'il nous soit possible d'en parler ici. Nous dirons seulement comment il mourut, et dans quelles circonstances il écrivit son dernier ouvrage, le seul par lequel il appartienne véritablement à l'histoire de la philosophie.

Après la journée du 31 mai, proscrit par la Convention comme complice de Brissot, il trouva un asile chez madame Vernet, proche parente des célèbres peintres de ce nom, et qui tenait, rue Servandoni, n° 21, une maison garnie pour des étudiants. C'est là que, sans livres, abandonné aux seules ressources de sa mémoire, il composa son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* Chaque soir il remettait à sa bienfaitrice les feuilles qu'il avait écrites dans la journée, et jamais il ne relut, ni le travail de la veille, ni l'ouvrage dans son ensemble. Cependant un décret de la Convention étant venu menacer de mort quiconque oserait recueillir un proscrit, Condorcet ne put se résoudre à compromettre plus longtemps cette généreuse femme, qui, pendant huit mois, était parvenue à le soustraire à toutes les recherches. « Il faut que je vous quitte, lui dit-il un jour ; je suis hors la loi. — Vous êtes hors la loi ! lui répondit-elle ; mais vous n'êtes pas hors l'humanité, et vous resterez. » Mais Condorcet n'accepta point cet admirable dévouement. Profitant d'un instant où il n'était pas surveillé, il s'échappa de sa retraite, à peine vêtu, le 5 avril 1794 ; et, après avoir passé plusieurs jours dans la situation la plus horrible, couchant la nuit dans les carrières abandonnées, il fut arrêté, à Clamart, dans une auberge, où la faim l'avait forcé d'entrer. Conduit aussitôt au Bourg-la-Reine, il y fut jeté dans un cachot ; et lorsqu'on vint le lendemain pour l'interroger, on le trouva mort. Il avait fait usage du poison que, depuis quelque temps, il portait sur lui, dans le chaton de sa bague, pour se dérober au supplice.

De tous les ouvrages de Condorcet, un seul, comme nous l'avons déjà dit, appartient véritablement au sujet de ce recueil : c'est celui qu'il

composa dans la maison de la rue Servandoni, et que nous allons essayer de faire connaître par une courte analyse.

L'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* n'est, pour ainsi dire, que le programme d'un ouvrage plus considérable que Condorcet voulait écrire sur le même sujet, et dont il commença même l'exécution dans quelques fragments qui nous ont été conservés. Son but est de nous montrer, par le développement des facultés humaines à travers les siècles, que l'homme est un être essentiellement perfectible; que, depuis le jour de son apparition sur la terre, il n'a pas cessé d'avancer par une marche plus ou moins rapide vers la vérité et le bonheur, et que nul ne peut assigner un terme à ses progrès futurs, car ils n'en ont pas d'autre que la durée même du globe où la nature nous a jetés; ils continueront tant que la terre occupera la même place dans le système de l'univers, et tant que les lois de ce système n'auront pas amené un bouleversement général.

Mais ne voir dans l'histoire de l'humanité qu'une suite non interrompue de progrès, c'est tout justifier, c'est accepter tout ce qui s'est fait et tout ce que l'on croyait avant nous, comme une préparation nécessaire à nos propres idées et à nos institutions les plus chères. Or, on sait que Condorcet était bien éloigné de cette indulgence pour le passé. Aussi a-t-il soin de nous prévenir qu'en nous faisant assister au développement de la perfectibilité humaine, il veut nous signaler en même temps les obstacles qui l'ont arrêté quelquefois, et les influences funestes qui ont fait rétrograder plusieurs peuples d'une civilisation déjà avancée vers les ténèbres de la plus grossière ignorance. La superstition et la tyrannie, telles sont, d'après lui, c'est-à-dire d'après le langage et l'esprit de son temps, les causes de toutes les erreurs, de toutes les calamités qui ont régné parmi les hommes, et la source inépuisable des déclamations par lesquelles il se croit obligé d'interrompre à chaque pas son intéressante exposition.

L'ouvrage est partagé en dix époques: dans les neuf premières nous voyons la suite des progrès que l'esprit humain a déjà accomplis depuis les temps les plus obscurs et les plus reculés jusqu'à l'établissement de la république française; la dixième, qui est de beaucoup la plus curieuse, nous offre en quelque sorte une description prophétique de l'avenir; elle nous montre les générations futures conduites par degrés à un état où la science, la vertu, la liberté et le bonheur sont unis par un lien indissoluble.

Le premier état de la civilisation est celui de quelques peuplades isolées les unes des autres, subsistant de la pêche ou de la chasse, ne connaissant pour toute industrie que l'art de construire des cabanes, des ustensiles de ménage et quelques armes grossières, mais possédant déjà une langue articulée, une sorte d'autorité publique et les habitudes de la famille.

A la chasse et à la pêche nous voyons succéder la vie pastorale, qui consacre, avec le droit de propriété, l'inégalité des conditions, puis la domesticité et bientôt l'esclavage, mais qui en même temps laisse à l'homme assez de loisirs pour cultiver son intelligence, pour inventer quelques arts, entre autres la musique, et pour acquérir les premières notions de l'astronomie.

Les peuples pasteurs, à leur tour, sont remplacés par les peuples agriculteurs, au sein desquels les arts, les professions et les classes de la société se multiplient. A la suite de ce changement, les progrès deviennent plus rapides et plus faciles : car, d'un côté, il existe plus de loisirs pour la culture des sciences; de l'autre, la distinction des professions ne peut manquer d'être favorable au perfectionnement des arts; l'abondance des fruits de la terre donne l'idée des échanges et fait naître des relations entre des peuples jusque-là isolés les uns des autres; enfin, le dernier résultat de cette civilisation, c'est l'invention de l'écriture alphabétique.

Relativement à ces trois premières époques, Condorcet avoue qu'il n'a pu nous donner que de simples conjectures, appuyées de quelques observations générales sur la nature de l'homme et le développement de ses facultés. La quatrième et la cinquième embrassent toute la civilisation grecque et romaine, depuis l'origine de ces deux peuples jusqu'à l'invasion des barbares. Mais ici nous nous bornerons à citer les jugements portés par Condorcet sur quelques-uns des systèmes philosophiques nés sous l'empire de cette civilisation fameuse. Avant Socrate, il ne trouve à louer que les systèmes de Pythagore et de Démocrite, dans lesquels, à ce qu'il nous assure, on reconnaît aisément ceux de Newton et de Descartes. En effet, Démocrite et Descartes ont également voulu expliquer tous les phénomènes de l'univers par les propriétés de la matière et du mouvement. Newton et Pythagore ont reconnu l'un et l'autre le vrai système du monde, et les nombres du philosophe grec ne signifient pas autre chose que l'application du calcul aux lois de la nature. Le caractère de Socrate est assez bien apprécié; il a voulu substituer la méthode d'observation aux hypothèses ambitieuses où la philosophie s'égarait avant lui, et à l'esprit sophistique qui la faisait descendre aux plus puériles arguties. La méthode de Socrate est également applicable à tous les objets que la nature a mis à notre portée, et ne mérite pas le reproche de ne laisser subsister d'autre science que celle de l'homme moral. Platon est traité plus durement. On ne lui pardonne ses rêveries et ses frivoles hypothèses qu'en faveur de son style, de sa morale et de certains principes de pyrrhonisme que l'on croit reconnaître dans ses *Dialogues*. Dans la philosophie d'Aristote, rien n'a trouvé grâce, que le principe qui fait dériver de la sensation toutes nos connaissances. Le système des stoïciens, même la partie métaphysique de ce système, est traité avec indulgence, et dans plus d'une occasion Condorcet semble incliner à la croyance d'une âme du monde et d'une immortalité sans conscience. Mais toute sa sympathie est pour la morale d'Épicure, telle qu'il l'entend et qu'il se plaît à la développer : suivre ses penchants naturels en sachant les épurer et les diriger; observer les règles de la tempérance qui prévient la douleur en nous assurant toutes les jouissances que la nature nous a préparées; se préserver des passions haineuses ou violentes qui tourmentent le cœur; cultiver, au contraire, les affections douces et tendres; rechercher les plaisirs qui résultent d'une bonne action et éviter la douleur du remords; « telle est, dit-il, la route qui conduit à la fois et au bonheur et à la vertu. »

Après avoir fait aux Grecs une part immense dans l'histoire de l'intelligence humaine, Condorcet daigne à peine parler des Romains : à l'en

croire, la civilisation ne leur doit rien que la jurisprudence; encore cette science, telle que les Romains nous l'ont transmise, a-t-elle servi à répandre plus de préjugés odieux que de vérités utiles.

Le moyen âge, qui remplit les deux époques suivantes, est traité avec toute l'injustice qu'on devait attendre d'un philosophe du XVIIIe siècle. Après le triomphe des idées chrétiennes sur le paganisme, toute liberté d'esprit, toute trace de civilisation disparaît, jusqu'à ce que les Arabes viennent rendre à l'Occident quelques faibles débris de la science de l'antiquité. Condorcet veut bien admettre cependant que la scolastique n'a pas été entièrement inutile, et que ses argumentations si subtiles, ses distinctions et ses divisions sans nombre ont préparé les esprits à l'analyse philosophique.

La huitième époque commence à l'invention de l'imprimerie et se termine par Descartes. Condorcet reconnaît en lui, avec beaucoup de justesse, le vrai fondateur de la liberté philosophique parmi les modernes, et le premier qui ait cherché, dans l'observation des opérations de l'esprit, les vérités premières dont toute science a besoin.

Un tableau très-animé du mouvement des esprits pendant le dernier siècle, remplit à lui seul la neuvième époque. Il résume en lui tous les efforts précédents, et a mis au jour des vérités que, selon l'expression de Condorcet, il n'est plus permis ni d'oublier ni de combattre. Parmi ces vérités sont comptés en première ligne la philosophie de Locke et de Condillac, les principes politiques de Rousseau, et surtout la doctrine de la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine, dont tout l'honneur est rapporté à Price, à Priestley et à Turgot.

Nous voici enfin arrivés à la partie la plus originale et la plus intéressante du livre de Condorcet, celle qui renferme la prédiction de nos destinées à venir. Tous les progrès qui restent encore à faire à l'espèce humaine doivent aboutir à ces trois résultats : la destruction de l'inégalité entre les citoyens d'un même peuple; la destruction de l'inégalité entre les nations; le perfectionnement de la nature même de l'homme et des facultés dont elle est douée. Pour obtenir le premier de ces trois résultats, l'égalité entre les citoyens d'un même peuple, il faut d'abord faire disparaître l'inégalité des richesses par la destruction des monopoles, par l'abolition de toutes les mesures qui entravent l'industrie et le commerce, par l'extension des avantages du crédit à toutes les classes de la société, enfin par l'établissement des caisses d'épargne et des caisses d'assurance. Mais ces moyens purement matériels ne suffisent pas; il faut répartir aussi d'une manière équitable les avantages de l'instruction. Sans espérer, sur ce point, une égalité impossible, il faut enseigner à chacun les connaissances qui lui sont nécessaires pour n'être point dans la dépendance d'un autre, pour faire lui-même ses affaires, pour connaître ses droits et ses devoirs, pour savoir défendre les uns et remplir les autres. Avec le bien-être et l'instruction des hommes, on verra croître aussi leur moralité, et voici comment : telle sera dans l'avenir la perfection des lois et des institutions publiques, que les intérêts particuliers seront entièrement confondus avec l'intérêt commun; or, comme les vices et les crimes, dans l'opinion de Condorcet, ont à peu près tous leur origine dans l'opposition qui a existé jusqu'à présent entre ces deux intérêts, les vices et les crimes seront désormais impossibles,

la vertu sera en quelque sorte l'état naturel de l'homme. C'est ainsi que la nature a lié par une chaîne indissoluble la vérité, le bonheur et la vertu.

L'égalité des citoyens, au sein de chaque peuple, aura nécessairement pour résultat l'égalité entre les nations; car, une fois parvenue à l'état que nous venons de décrire, chaque nation à part aura conquis le droit de disposer elle-même de ses richesses et de son sang; dès lors la guerre sera regardée comme le plus grand des fléaux et le plus odieux des crimes; la garantie de la force sera remplacée par celle des traités; la liberté du commerce distribuera partout, d'une manière égale, le bien-être et les richesses; l'identité des intérêts et des idées aura pour conséquence la création d'une langue universelle, et tous les peuples ne formeront qu'une seule famille.

Enfin, s'il y a des races d'animaux et de végétaux susceptibles de perfectionnement par la culture, pourquoi n'en serait-il pas ainsi de la race humaine? Condorcet ne doute pas et ne permet à personne de douter que les progrès de la médecine, de l'hygiène, de l'économie politique et du gouvernement général de la société ne doivent prolonger pour les hommes la durée de la vie, en leur assurant une santé plus constante et une constitution plus robuste. Mais qui oserait assigner un terme à ce genre de conquête? Condorcet ne promet pas positivement à l'homme le don de l'immortalité: « Mais nous ignorons, dit-il, quel est le terme que la vie ne doit jamais dépasser; nous ignorons même si les lois générales de la nature en ont déterminé un au delà duquel elle ne puisse s'étendre. »

Plus d'une idée profonde se trouve mêlée à ces rêves, dont quelques-uns touchent au ridicule; mais, de quelque manière que l'on juge l'ouvrage de Condorcet, on ne peut lire sans attendrissement cet hymne en l'honneur de l'humanité et de l'avenir, composé en quelque sorte sous la hache du bourreau, et où l'on chercherait vainement un reproche adressé par la victime à ses persécuteurs. Tout y respire l'amour des hommes, la paix, l'espérance : malheureusement cette espérance ne s'élève jamais au-dessus de la terre.

Les ouvrages de Condorcet, recueillis et imprimés à Paris en 1804, forment 21 vol. in-8°; mais dans ce recueil ne sont pas comptés les ouvrages de mathématiques, qui ont été publiés à part. On peut consulter sur sa vie et ses écrits : *Les Trois siècles de la littérature française*, par Sabatier de Castres (6e édit., t. II, p. 25); la *Notice sur la vie et les ouvrages de Condorcet*, par M. Diannyère, son ami (2e édit., Paris, 1799); la *Biographie nouvelle des contemporains*, publiée par MM. Arnault, Jay, Jouy, Norvins, etc.; le *Dictionnaire historique et bibliographique* de Peignot; enfin la *Biographie de Condorcet*, lue à l'Académie des Sciences, par M. Arago, dans la séance publique de 1842.

CONFUCIUS [en chinois *Khoung-fou-tseu*, ou plus communément *Khoung-tseu*]. Ce philosophe, sous le nom duquel s'est personnifié en Europe, aussi bien qu'en Chine, toute la science morale et politique des Chinois, naquit dans le village de *Chang-ping*, dans le royaume feudataire de *Lou* (aujourd'hui province de *Chan-thoung*), 551 ans avant notre ère et 54 ans après *Lao-tseu*. Les historiens chinois disent que

Khoung-tseu, bien qu'il soit né dans le petit royaume de *Lou*, fut cependant le plus grand instituteur du genre humain qui ait jamais paru dans le monde. Si l'on doit juger de la cause par les effets, cet éloge est loin d'être exagéré; car aucun autre homme, quel qu'ait été d'ailleurs son génie, n'a eu, comme Confucius, la gloire d'établir un code de philosophie morale et politique qui règne presque exclusivement, depuis plus de deux mille ans, sur un empire dont la population dépasse aujourd'hui trois cent soixante millions d'âmes. Ayant déjà exposé ailleurs (*Voyez* le mot Chinois) ses doctrines philosophiques, nous nous bornerons ici à faire connaître sa vie, son véritable caractère, et le rôle qu'il a joué dans l'histoire générale de la civilisation de son pays.

Les historiens chinois font remonter les ancêtres de Confucius jusqu'à l'empereur *Hoang-ti*, qui régnait 2637 ans avant notre ère. Plusieurs de ses ancêtres occupèrent des emplois considérables. Son père fut gouverneur de la ville de *Tséou*. Confucius lui-même occupa plusieurs fois des emplois publics, que sa passion pour faire régner la justice et les sages lois de l'antiquité lui faisait rechercher avec ardeur et persévérance.

Dès l'âge de six ans, si l'on en croit des traditions un peu suspectes, on remarqua en lui une sagesse qui tient du prodige. Il ne prenait aucune part aux jeux de son âge, et il ne mangeait rien sans l'avoir offert au ciel, selon la coutume des anciens. A l'âge de quinze ans, il s'appliqua tout entier à la lecture des livres anciens, et en tira tous les enseignements qui pouvaient être de quelque utilité pour ses projets de régénération. Ses parents étant pauvres, il se trouva, dit-on, obligé de travailler pour vivre, et l'on raconte même qu'il exerça pendant quelque temps la profession de berger. Cependant, à cause de sa grande intelligence et de sa vertu éminente, il fut chargé, à l'âge d'environ vingt ans, par le premier ministre du royaume de *Lou*, son pays natal, de la surintendance des grains, des bestiaux et des marchés publics. Il fit ensuite quelques voyages, et alla voir *Lao-tseu*, dans le royaume de *Tchéou*.

Après avoir parcouru plusieurs contrées de la Chine, dans le but de ramener à des principes d'équité et de justice les chefs des petits Etats dont l'empire se composait alors, Confucius, voyant ses efforts impuissants pour détruire les abus, se retira avec quelques disciples dans la solitude, et là il s'occupa exclusivement à recueillir et à revoir le texte des *Livres sacrés* (*King*), dans lesquels il voyait, comme la Chine tout entière l'a toujours fait avec lui, les plus précieux monuments de la sagesse ancienne. C'est ici le lieu de justifier notre philosophe d'un reproche étrange qui lui a été fait, en France, dans ces derniers temps; on l'a accusé « d'avoir opéré sur les *King* et les livres de l'antiquité chinoise un travail analogue à celui de Platon, analogue à celui d'Aristote sur les dogmes religieux des grandes sociétés auxquelles la Grèce était redevable de sa civilisation, c'est-à-dire que ce philosophe élagua de ces livres toute la partie religieuse qu'il ne comprenait pas très-bien, tout ce qui se rapportait à l'explication et au développement des dogmes traditionnels; en un mot, tout ce qui devait lui paraître dépourvu d'intérêt. » (Appendice à la traduction de l'ouvrage sur la Chine, de M. Davis.)

Cette assertion, dont plusieurs écrivains se sont déjà emparés comme d'une grande et importante découverte, ne repose sur aucun fondement, et quelques mots suffiront pour la détruire.

Les *King*, ou les *Grands livres de l'Antiquité*, que Confucius est accusé d'avoir altérés, ne peuvent être que le *Livre des Transformations* (*Y-King*), le *Livre des Vers* (*Chi-King*), et le *Livre des Annales* (*Choù-King*). Quant au premier, loin d'avoir été altéré par Confucius, ce philosophe avait un tel respect pour ce livre, qu'il disait, dans ses *Entretiens philosophiques* (c. 7, § 16) : « S'il m'était accordé d'ajouter à mon âge de nombreuses années, j'en demanderais cinquante pour étudier le *Y-King*, afin que je pusse me rendre exempt de fautes. » Tout son *travail de révision* se borna pour ce livre à de *courts commentaires*, que les Chinois ont nommés *Appendices au Y-King*, et que, dans toutes les éditions, on trouve joints au *Livre des Transformations*.

Le *travail critique* de Confucius sur le *Livre des Vers* n'a jamais été mis en doute. Il est vrai que, de trois mille chants populaires recueillis dans les diverses provinces de l'empire, il n'en a guère conservé que trois cents ; mais que faut-il conclure de ce fait, sinon que notre philosophe avait de la critique et du goût ?

Quant au *Livre des Annales*, Confucius le *rédigea* d'après les documents historiques officiels qui existaient de son temps. Il n'avait donc rien à *élaguer* de sa propre rédaction. Qu'il ait aussi fait un choix dans les documents historiques mis à sa disposition, ce serait faire peu d'honneur à son intelligence que de supposer le contraire. Mais qu'il n'ait pas recueilli, qu'il n'ait pas jugé à propos de transmettre à la postérité, et de lui offrir comme modèle à suivre, tout ce qui s'était fait, dit ou écrit, il est par trop étrange de lui en faire un crime. D'ailleurs, le *Choù-King*, comme nous le possédons, n'est pas tel qu'il sortit des mains de Confucius, puisqu'il avait alors *cent* chapitres, et qu'il n'en a plus que *cinquante-huit* depuis l'incendie des livres, 213 ans avant notre ère.

Reste donc l'accusation indirecte d'avoir été infidèle à la tradition de son pays, d'en avoir *altéré les dogmes*, tandis qu'un de ses contemporains, dont les écrits sont parvenus jusqu'à nous, les aurait, dit-on, religieusement conservés. Je vais démontrer que cette accusation n'a pas plus de fondement que la précédente. Il me suffira de traduire littéralement la dissertation rapportée par *Tso-khiéou-ming*, le contemporain de Confucius, auquel il est fait allusion.

« *Mou-cho*, se trouvant dans le royaume de *Tçin*, *Fan-siouan-tseu*, alla à sa rencontre et l'interrogea en disant : « Les hommes de l'antiquité avaient un proverbe qui disait : *On meurt, mais on ne périt pas tout entier*. Quel est le sens de ce proverbe? »

Mou-cho n'ayant pas répondu, *Fan*, surnommé *Siouan-tseu*, dit : « Autrefois les ancêtres de *Khaï* (c'est-à-dire de *Siouan-tseu* lui-même) précédèrent les temps de *Chun*, et furent de la famille de *Yao*. Du temps de la dynastie des *Hia*, ce fut la famille du *Dragon impérial* (*Ya-loung-chi*); du temps de la dynastie des *Chang*, ce fut la famille *Chi-weï* (qui régnait sur le petit État vassal nommé *Pé*) ; du temps de la dynastie des *Tchéou*, ce fut la famille des *Thang* et des *Tou* (noms

de deux petits royaumes, dont le premier fut anéanti et l'autre absorbé par *Tching-wang* de *Tchéou*, 111 ans avant J.-C.). Le chef du royaume de *Tçin*, qui, par la coupe pleine de sang de bœuf, jura fidélité aux nouveaux *Hia* (c'est-à-dire aux premiers *Tchéou*), fut le chef de la famille *Fan*. N'est-ce pas la perpétuité des familles que le proverbe cité a en vue? »

Mou-cho dit : « Ce que moi, *Pao*, j'ai entendu dire à ce sujet, diffère totalement de ce que vous appelez la perpétuité mondaine des familles dans une position élevée, dont on ne peut pas dire qu'*elles ne périssent pas comme le bois à l'état de décomposition.*

« Dans le royaume de *Lou*, il y avait anciennement un ministre d'Etat qui disait : *Thsang*, surnommé après sa mort *Wen-tchoung* (le puîné lettré), étant venu à décéder, on dit de lui qu'il était toujours subsistant (c'est-à-dire, ajoute la glose, que l'on disait que ses bonnes instructions seraient transmises aux siècles à venir). N'est-ce pas là l'explication du proverbe? moi je l'ai compris ainsi. Ceux qui sont supérieurs aux autres hommes (les saints, selon la glose), ont des *vertus* qui subsistent indéfiniment (qui parviennent aux siècles futurs); ceux qui viennent immédiatement après (les sages) ont des *mérites* qui subsistent aussi indéfiniment; ceux qui viennent après ces derniers ont des paroles qui sont également transmises aux générations futures. Quoique ces trois ordres de sages ne vivent qu'un certain temps, on dit d'eux qu'*ils ne périssent pas tout entiers*. Voilà ce que signifie l'expression *ne pas périr tout entier....* » (*Tso-tchouan*, k. 5, f° 32.)

On peut voir, par cette citation fidèle, si le prétendu conservateur des dogmes traditionnels contemporain de Confucius, en a respectueusement conservé un que ce dernier philosophe aurait altéré, et même supprimé, dans la révision ou la rédaction des *King*, et même dans ses propres écrits. Loin qu'il y ait, dans le texte précédent, dont l'ancienneté remonte au ve siècle avant notre ère, la moindre trace d'un pareil dogme, la supposition qu'une partie de nous-mêmes, l'âme ou le principe pensant, puisse subsister individuellement après la mort, n'est pas même faite, et ne se rencontre dans aucune partie du livre.

Il n'est plus au pouvoir de personne de contester à Confucius le rang qu'il occupe depuis plus de deux mille ans parmi les grands hommes qui ont le plus contribué à civiliser le monde, ni de lui refuser une place à côté de Platon et d'Aristote. Il était doué au plus haut point de l'esprit philosophique, et s'est montré toute sa vie l'apôtre infatigable de la justice et de la raison. D'une rigidité inflexible pour lui-même, il avait, on peut le dire, la passion du bien et un dévouement sans bornes au bonheur de l'humanité; et c'est ce qui justifie ces paroles d'un empereur chinois, gravées sur le frontispice des temples élevés dans tout l'empire en l'honneur de notre philosophe : « Il était le plus grand, le plus saint, le plus vertueux des instituteurs du genre humain qui ont paru sur la terre. »

Nous n'entrerons pas ici dans les détails de cette grande et noble vie. Nous dirons seulement qu'après bien des vicissitudes, Confucius prit la résolution de cesser tous ses voyages et de retourner dans sa province natale, pour y instruire plus complétement ses disciples, afin qu'ils pussent transmettre sa doctrine à la postérité. C'est alors qu'il mit la der-

nière main à ses écrits, et qu'il composa son ouvrage historique intitulé : *Le Printemps et l'Automne* (*Tchun-thsiéou*), dont on ne possède encore aucune traduction européenne. Il mourut quelque temps après l'avoir achevé, en laissant à ses nombreux disciples le soin de recueillir ses paroles et sa doctrine. En effet, les trois livres qui portent son nom : *La grande Etude* (*Tá-hio*), l'*Invariabilité dans le Milieu* (*Tchoûng-yoûng*), les *Entretiens philosophiques* (*Lun-yu*) ne sont que les doctrines et les paroles de Confucius recueillies par ses disciples. Ce sont ces trois ouvrages, qui, avec celui de *Mencius* ou *Meng-tseu* (*Voyez* ce nom), forment les *Quatre livres classiques* (*Sse-chou*) que l'on fait apprendre par cœur aux jeunes gens dans toutes les écoles et dans tous les colléges de l'empire. C'est le code moral, civil et politique des Chinois, la loi de la loi, que le souverain, pas plus que le dernier de ses sujets, n'oserait ouvertement transgresser.

En considérant la grande et séculaire vénération qui entoure, en Chine, le nom de Confucius, on se demande quelle cause a pu donner à ses écrits cette influence toute-puissante sur les destinées de son immense pays, et le pouvoir de résister à toutes les révolutions, à toutes les conquêtes de peuples barbares, de telle sorte qu'ils soient encore aujourd'hui le code sacré de la nation chinoise. L'histoire de la philosophie ancienne et moderne n'offre pas d'exemple d'une influence pareille. Il faut que les souverains de la Chine aient reconnu dans ses doctrines un grand principe d'ordre et de stabilité. L'espèce de culte qu'on lui rend au printemps et à l'automne, dans plus de *quinze cents* temples ou édifices publics, a été autrefois le sujet d'une grande controverse entre les missionnaires jésuites et les dominicains; ces derniers considérant ces honneurs comme des pratiques d'idolâtrie, qui devaient être défendues aux néophytes, tandis que les premiers les regardaient seulement comme des honneurs purement civils qui pouvaient se concilier sans inconvénient avec les croyances chrétiennes.

Dans les cérémonies en question, le premier fonctionnaire public civil du lieu s'avance, à la tête de tous les autres fonctionnaires, devant la tablette sur laquelle est écrit en grosses lettres le nom de Confucius et lui adresse ces paroles : « Grandes, admirables et saintes sont vos vertus, ô Confucius! Elles sont manifestes à tous, nobles et sublimes, dignes d'honneur et de magnificence; et, si les rois gouvernent leurs peuples de manière à les rendre heureux, c'est à vos vertus et à votre assistance qu'ils le doivent. Tous vous prennent pour guide, vous offrent des sacrifices, implorent votre assistance, et il en a toujours été ainsi. Tout ce que nous vous offrons est pur, sans tache et abondant. Que votre esprit vienne donc vers nous et qu'il nous honore de sa sainte présence! »

Chaque maison d'étude, chaque collége a une salle élevée à la mémoire de Confucius, pour lui rendre les honneurs prescrits. C'est là que, dans tous les concours, les étudiants reçoivent leurs grades en présence des examinateurs. La vénération pour ce grand nom est telle que ceux d'entre les lettrés chinois qui se firent chrétiens au temps des premiers missionnaires ne purent jamais se résoudre à cesser de lui rendre leurs hommages accoutumés. Ces missionnaires eux-mêmes le regardaient comme un modèle de vertu et de sainteté. « On ne peut, dit l'un d'eux

(le Père Le Comte), rien ajouter ni à son zèle, ni à la pureté de sa morale. Il semble quelquefois que ce soit un docteur de la nouvelle loi qui parle plutôt qu'un homme élevé dans la corruption de la loi de nature; et, ce qui persuade que l'hypocrisie n'avait point de part dans ce qu'il disait, c'est que jamais ses actions n'ont démenti ses maximes. Enfin sa gravité et sa douceur dans l'usage du monde, son abstinence rigoureuse (car il passait pour l'homme de l'empire le plus sobre), le mépris qu'il avait pour les biens de la terre, cette attention continuelle sur ses actions, et, ce que nous ne trouvons point dans les sages de l'antiquité, son humilité et sa modestie, donneraient lieu de juger que ce n'a pas été un pur philosophe formé par la raison, mais un homme inspiré de Dieu pour la réforme de ce nouveau monde. »

Nous n'ajouterons rien à ce portrait. Ceux qui voudront connaître plus en détail cette belle et noble vie peuvent consulter le 12e volume des *Mémoires sur les Chinois*, et le 1er volume de la *Description de la Chine*, par l'auteur de cet article (p. 120 et suiv.).

Les éditions chinoises de ses œuvres, qui sont presque toutes enrichies de nombreux commentaires, dont le plus célèbre et le plus répandu est celui de *Tchou-hi*, se comptent par milliers. Excepté peut-être la Bible, il n'est aucun ouvrage dans le monde qui ait reçu et qui continue à recevoir une aussi grande publicité. Ce n'est pas là, certes, un mince honneur pour la philosophie. G. P.

CONNAISSANCE. *Voyez* Intelligence.

CONRING ne peut compter, en philosophie, que par son dévouement au péripatétisme : il a beaucoup écrit, mais il n'a point trouvé d'idées nouvelles et n'a aucune originalité. Né en 1606 à Norden en Ost-Frise, il se distingua de très-bonne heure, et malgré sa faible santé, par des études très-brillantes. Il suivit les leçons des plus célèbres professeurs de l'université de Leyde; et lui-même, à l'âge de vingt-six ans, il enseignait la philosophie naturelle à Helmstædt. Il fut quelque temps le médecin de la régente d'Ost-Frise et même de la reine Christine, qui ne put le fixer auprès d'elle. Plus tard, professeur de droit à Helmstædt, ce fut surtout à ce dernier titre qu'il se fit connaître; et ses vastes connaissances, ses labeurs immenses et tout pratiques, en firent bientôt l'un des jurisconsultes les plus distingués de l'Allemagne, qui en comptait dès lors un très-grand nombre. Les souverains le consultèrent souvent sur les questions les plus délicates de droit public, et son fameux ouvrage sur les frontières de l'empire d'Allemagne, *de Finibus imperii*, produisit, de son temps, la sensation la plus vive. L'empereur l'en fit remercier. La réputation de Conring était, pour ces matières, presque sans égale, et il fut un des savants que la munificence de Louis XIV se fit un honneur de distinguer et de récompenser. Il eut pour collaborateur, dans ses travaux, le fameux Henri Méibom. Il mourut en 1681, entouré du respect et de l'estime publiques.

Conring était une sorte d'encyclopédie vivante, et ses ouvrages, au nombre de deux cent un, traitent des sujets les plus variés. Ils ont été réunis en une édition générale qui n'a pas moins de 6 vol. in-f°, par Goebel, Brunswick, 1730. Les seules parties qui puissent nous inté-

resser sont une *Introduction à la philosophie naturelle*, où dominent les principes d'Aristote dans toute leur puissance; une édition de la *Politique d'Aristote* avec des commentaires, et qui est comprise dans une espèce d'histoire de la science politique depuis l'antiquité jusqu'au XVIIe siècle, et enfin des travaux assez nombreux et tout péripatéticiens sur la philosophie sociale (*de Philosophia civili*). Il ne faut pas croire d'ailleurs que le péripatétisme de Conring, quoique très-ardent, soit aveugle. Mélanchthon avait réformé les études des écoles protestantes, et Aristote était alors dépouillé de toutes ces obscurités et de cette subtilité vaine dont la scolastique l'avait couvert. Conring, au XVIIIe siècle, fut un de ceux qui le connurent le mieux; et Brucker, en le classant parmi les plus purs péripatéticiens de cette époque, n'a pu trouver assez de louanges pour lui. Peut-être est-ce par attachement à la doctrine péripatéticienne que Conring se montra l'adversaire du cartésianisme, qu'il ne paraît pas avoir bien compris, et qu'il eut le tort de poursuivre Descartes de ses épigrammes, longtemps même après que le philosophe français était mort. Brucker regrette, avec raison, une si vive et si malheureuse inimitié. Conring, du reste, était parfaitement sincère, et, dans des matières où il était plus compétent, il fit preuve de la plus honorable loyauté. C'est ainsi qu'il fut l'un des premiers à soutenir le système d'Harvey sur la circulation du sang, et qu'il tint à honneur de louer et d'admirer les travaux de Grotius et de Puffendorf qui devaient éclipser les siens. Il combattit du reste Hobbes et Gassendi comme il avait combattu Descartes.

Gaspard Corberus a écrit une Vie de Conring, in-4°, Helmst., 1694. Conring a été omis dans le Dictionnaire de Krug, qui a cité bien des noms moins illustres que celui-là. B. S.-H.

CONSCIENCE. « Il y a une lumière intérieure, un *esprit de vérité*, qui luit dans les profondeurs de l'âme et dirige l'homme méditatif appelé à visiter ces galeries souterraines. Cette lumière n'est pas faite pour le monde, car elle n'est appropriée ni au sens externe ni à l'imagination; elle s'éclipse ou s'éteint même tout à fait devant cette autre espèce de clarté des sensations et des images; clarté vive et souvent trompeuse qui s'évanouit à son tour en présence de l'*esprit de vérité*. » C'est ainsi que s'exprime M. Maine de Biran dans la préface du livre des *Rapports du physique et du moral*. La conscience n'est pas sans doute, comme paraît le croire ce profond observateur de notre vie morale, un livre fermé au vulgaire et exclusivement réservé à la contemplation de quelques âmes méditatives. Le sentiment immédiat et infaillible des hautes vérités contenues dans ce grand livre appartient à l'humanité tout entière. Quel est l'homme à qui la conscience ne révèle pas l'unité, la simplicité de son être, l'activité de ses facultés, l'innéité de ses penchants, la spontanéité de ses mouvements, la liberté et la responsabilité de ses actes? Mais ce sentiment du sens commun est vague et confus; il est habituellement mêlé de sensations et d'images, qui en altèrent la simplicité et la vérité. La vraie science de la conscience veut donc autre chose que les sourdes et obscures révélations du sens commun. Elle demande une profonde et constante réflexion qui exerce le sens psychologique, comme on fait les sens externes pour l'observation

de la nature, et qui, par une analyse lente et minutieuse, le tienne successivement attaché sur les moindres détails, sur les nuances les plus délicates de la vie morale. Il n'y a point à craindre, dans les recherches de ce genre, de voir autre chose que la réalité ; mais on peut ne pas l'embrasser tout entière; on peut surtout ne pas l'apercevoir dans toute sa pureté et dans toute sa profondeur. La conscience a été bien souvent définie et même décrite dans les livres de psychologie: toutes ces définitions et ces descriptions sont vraies; mais toutes aussi laissent subsister de graves difficultés sur la nature, l'autorité, la portée, les limites et le mode d'observation de la conscience. Qu'est-ce que la conscience? Est-ce une faculté proprement dite de l'intelligence ou seulement la condition générale de toutes les autres facultés? Quelle distinction peut-on établir entre penser et savoir qu'on pense, entre sentir et savoir qu'on sent, entre vouloir et savoir qu'on veut? Quelle est la certitude propre à la conscience, et comment cette certitude se distingue-t-elle de toutes les autres? Quelle est la portée de la conscience? Atteint-elle seulement les actes du *moi*, ou bien en outre ses facultés, ou enfin pénètre-t-elle jusqu'à la substance même du *moi*. Quelles sont ses limites du côté du monde sensible et du côté du monde intelligible? Où finit le rôle de la conscience, où commence celui des sens et celui de la raison? Après ces difficultés sur la nature, la portée, l'autorité et les limites de la conscience, viennent les graves objections soulevées tout récemment par les physiologistes contre la possibilité d'une science psychologique. La simple conscience suffit-elle à la science? Si elle ne suffit pas, il est donc nécessaire que l'observation proprement dite intervienne. Mais alors comment le *moi* peut-il s'observer lui-même? Comment peut-il être à la fois le sujet et l'objet de son étude? L'observation est-elle immédiate et directe comme la conscience elle-même? Est-ce dans l'action même de ses facultés, au moment de la vie psychologique, que le *moi* s'observe, ou bien ne peut-il le faire que par la réflexion travaillant sur des souvenirs? Il est impossible de traiter de la conscience sans chercher à résoudre toutes ces difficultés. Mais pour y arriver, il faut autre chose qu'une simple définition ou même une description; il faut une analyse approfondie de la conscience.

La nature humaine si on la considère, abstraction faite de toute action et de toute influence extérieure, n'est ni une *pure table rase*, comme l'a prétendu Locke, ni une *statue*, ainsi que l'a imaginé Condillac. Elle a en elle-même, et non hors d'elle, le principe de son activité, de sa force et de sa grandeur. Elle est primitivement douée de puissances, de facultés, de tendances qui n'attendent que le contact ou l'impression d'un objet extérieur pour se développer et se produire. Mais, bien que le *moi* ait en lui-même son principe de vie, il est très-vrai qu'il ne vit pas de lui-même. Dans sa vie morale, aussi bien que dans sa vie physique, il a besoin d'un objet, comme d'un aliment nécessaire à son activité intérieure. C'est une profonde erreur de croire que notre âme puisse se retirer dans la profondeur de son essence et y vivre de sa propre substance dans une absolue solitude. Dans ses méditations les plus abstraites, dans ses imaginations les plus chimériques, dans le recueillement le plus parfait de ses souvenirs, l'âme semble tirer la vie de son propre sein. Et pourtant, si l'on remonte à l'origine

de ces méditations, de ces imaginations et de ces souvenirs, on trouvera toujours que l'âme en a puisé les premiers éléments à une source extérieure ou, tout au moins, étrangère. Le souvenir suppose une perception primitive et, par suite, une impression du dehors; l'imagination forme ses tableaux de la confusion ou plutôt de la combinaison de deux mondes essentiellement distincts du *moi*, le monde sensible et le monde intelligible; la méditation n'est que la réflexion travaillant sur des données antérieures acquises par les sens, ou l'imagination, ou la raison, toutes facultés qui impliquent l'intervention d'un *non-moi*. L'âme ne peut donc vivre qu'en communication avec un objet. Cet objet n'est pas toujours extérieur et matériel. Les objets de la raison, le vrai, le beau, le bien, n'ont point ce double caractère; mais ils n'en appartiennent pas moins à un monde profondément distinct du *moi*, et ce serait étendre ou mesurer la sphère de la nature humaine, que d'y comprendre, comme l'a fait l'école d'Alexandrie, le monde intelligible tout entier. En un mot, l'âme a toujours besoin d'un objet, quoiqu'elle sente, quoiqu'elle pense, quoiqu'elle désire ou décide; son activité s'éteindrait dans un isolement absolu, comme le feu cesse de brûler dans le vide.

Puisque tout phénomène de la vie psychologique implique un objet distinct et différent du sujet, un *non-moi* aussi bien qu'un *moi*, il peut toujours être considéré sous un double point de vue, par rapport au sujet ou par rapport à l'objet. Appliquant cette distinction aux trois faits qui résument toute la vie morale, sentir, penser et vouloir, nous arriverons facilement à en déduire la loi même de toute analyse intérieure.

Dans le phénomène de la sensation, on peut distinguer 1° la sensation proprement dite, plaisir ou douleur; 2° le sentiment du rapport de cette modification affective au sujet. Ce sentiment est un retour de l'âme sur elle-même : tout entière à l'objet dans le phénomène du plaisir ou de la douleur, elle se reconnaît, se distingue du *non-moi*, et prend conscience d'elle-même dans ce sentiment. Condillac prétend, dans le *Traité des sensations*, que le *moi* se confond et s'identifie avec la première sensation qu'il éprouve, de manière à dire, je suis telle saveur, je suis telle odeur. Cette assertion est une profonde erreur, mais elle est une conséquence rigoureuse de l'hypothèse de Condillac. Si l'homme n'est primitivement qu'une statue, c'est-à-dire un être sans activité et sans facultés innées, il ne peut avoir aucun sentiment de lui-même. Il n'y a pas de conscience possible d'une existence vide et d'une nature inerte. Mais tel n'est pas l'homme réel : il est une force active, douée de facultés et de puissances diverses qui n'attendent que le contact d'un objet pour entrer en exercice. Dès que cette force subit l'impression de la cause extérieure, elle réagit en vertu de l'énergie qui lui est propre, quelle que soit la violence de l'impression extérieure, et par le sentiment de cette réaction, elle se distingue et de la cause de la sensation et de la sensation, et prend conscience d'elle-même. Condillac éprouve un grand embarras à expliquer la conscience; il imagine à cet effet tout un système de comparaisons et d'inductions. L'explication est beaucoup plus simple quand on se replace dans la réalité. L'âme humaine n'est point une substance primitivement vide et passive; elle est une force, une cause, c'est-à-dire une nature essentiellement active

et riche de facultés. Du moment qu'elle agit, elle a, elle ne peut pas ne pas avoir le sentiment de son activité, de sa causalité. De là la conscience, phénomène inexplicable dans l'hypothèse de l'*homme statue*, mais qui devient simple et nécessaire dans la vraie notion du *moi*.

Le langage ordinaire, expression fidèle du sens commun, détermine parfaitement la portée du témoignage de la conscience. On dit bien qu'on a la sensation ou la perception d'un objet; on dit qu'on en a conscience. C'est qu'en effet la conscience ne touche point à l'objet; elle n'atteint que l'acte du sujet, le sujet lui-même dans sa modification ou dans son action. La sensation est un fait intérieur sans doute, mais qui suppose un objet et un objet extérieur; la conscience est un sentiment de l'âme qui ne suppose rien au delà de la sphère tout intérieure du sujet. L'âme sort d'elle-même dans la sensation; dans la conscience, elle s'y replie et s'y renferme absolument : on pourrait dire que la sensation est une expansion de l'âme au dehors, tandis que la conscience en est un retour sur elle-même. La distinction que la science et le langage ont toujours consacrée entre sentir et savoir qu'on sent, a donc un fondement réel : sentir, c'est être affecté par une cause extérieure; avoir conscience de cette sensation, ce n'est pas simplement être averti de son existence : il est trop clair qu'on ne peut jouir ou souffrir sans le savoir; c'est surtout, pour le sujet qui sent, se reconnaître soi-même et se distinguer de l'objet de sa sensation. Or, ce sentiment du *moi*, qui accompagne la sensation, n'en est point un élément intégrant et inséparable. Il est certain que l'animal sent comme l'homme; en a-t-il conscience comme nous, c'est-à-dire se reconnaît-il comme sujet distinct de l'objet de sa sensation? Quand on l'accorderait, on ne pourrait nier que ce sentiment du *moi* ne fût infiniment plus faible et plus obscur dans l'animal. L'homme lui-même n'a pas également conscience de sa personne dans les divers états par lesquels passe sa sensibilité. Quand la vie animale prédomine en lui, le sentiment du *moi* s'efface, la conscience se trouble et s'obscurcit. Si, au contraire, c'est le principe intérieur qui triomphe des influences du dehors, le sentiment du *moi* redouble et la conscience devient plus nette et plus claire. N'a-t-on pas d'ailleurs remarqué que, le plus souvent, la conscience est en raison inverse de la sensation?

La conscience n'est pas moins distincte de la pensée que de la sensation. Toute pensée suppose un objet, sinon extérieur et matériel, au moins distinct et différent du sujet qui pense. De même que par les sens l'âme entre en relation avec le monde visible, le monde des corps, de même par la pensée pure, par la raison, elle communique avec le monde des vérités éternelles et l'Etre suprême qui en est le principe. L'âme sort d'elle-même, par la pensée comme par la sensation. La pensée s'attache toujours à un objet étranger au sujet pensant; la conscience de la pensée n'est pas autre chose que le sentiment de l'activité du *moi* dans l'opération intellectuelle; elle ne suppose donc rien d'extérieur, rien d'étranger au sujet; elle est, pour nous servir d'une expression de Kant, vide de réalité objective. Le langage ordinaire a reconnu ce caractère purement subjectif de la conscience : on dit « connaître le vrai, le beau, le bien, Dieu; » on ne dit pas « avoir conscience du vrai, du beau, du bien, de Dieu. » C'est que la conscience n'atteint jamais la réa-

lité objective; elle n'est, dans la pensée comme dans la sensation, que le sentiment immédiat et intime de l'état, ou de l'action du *moi*. Ce sentiment est si bien distinct de la pensée proprement dite, qu'il en suit le développement dans une proportion inverse. Plus la pensée est absorbée dans l'objet de sa contemplation, plus la conscience qui l'accompagne est faible et sourde. Quand les hautes vérités du monde intelligible, l'idée du bien, l'idée du beau, l'idée de l'infini, illuminent la pensée humaine de leurs vives clartés, que devient cette lumière intérieure qui éclaire la sphère du *moi?* Qui n'a observé combien elle pâlit devant l'éclat des vérités éternelles? Et si l'objet de sa contemplation, en illuminant l'âme, l'émeut et la transporte, le sentiment du *moi*, la conscience de la personnalité, ne vont-ils point se perdre dans cet enthousiasme de l'extase, si bien défini le ravissement de l'âme en Dieu?

Dans les autres phénomènes de sa vie morale, l'âme n'a pas moins besoin d'un objet. Dans le désir, elle aspire vers une réalité placée en dehors d'elle-même, soit dans le monde sensible, soit dans le monde intelligible. Dans le vouloir, elle n'aspire plus; elle s'attache, elle se fixe à un objet toujours différent d'elle-même, à un *non-moi*. Seulement il faut reconnaître une profonde différence entre les phénomènes du désir et du vouloir, et les phénomènes de la sensation et de la pensée. Le désir et la volition sont de purs mouvements de l'activité intérieure, lesquels ont pour terme et pour but l'objet extérieur, et pour cause unique le sujet, tandis que la sensation et la pensée proviennent de l'action réciproque de deux causes, le *moi* et le *non-moi*. Dans le désir, l'âme tend à sortir d'elle-même; dans la volition, elle fait effort dans le même sens; mais elle n'en sort pas réellement comme dans la sensation et la pensée: elle n'entre pas en commerce avec le monde sensible et le monde intelligible. L'activité du *moi* se montre inégalement dans ces deux phénomènes, spontanée dans le désir et libre dans la volonté, ayant son objet et sa fin au dehors, mais sa cause, sa cause unique, au dedans. Dans la sensation et la pensée, l'activité intérieure ne se développe pas d'elle-même; elle ne fait que réagir sous l'impression d'un objet extérieur, en sorte que cet objet n'est pas seulement le terme, mais encore la cause jusqu'à un certain point de cette réaction.

Cette rapide analyse de la conscience dans les principaux phénomènes de la vie morale nous révèle la véritable nature de la conscience, et par là nous indique la solution très-simple de toutes les difficultés qui ont été soulevées au début de cet article. Commençons par en faire ressortir une notion précise et exacte de la faculté de l'esprit, qui fait l'objet de notre travail. Autre chose est sentir, penser, désirer, vouloir; autre chose est en avoir conscience. La sensation, la pensée, le désir, la volition sont des phénomènes internes sans doute, mais qui, directement ou indirectement, supposent un objet en dehors de l'âme. Ce sont des faits du *moi* qui impliquent une certaine relation avec le *non-moi*. Mais la conscience est le sentiment intime, immédiat, constant de l'activité du *moi* dans chacun des phénomènes de sa vie morale. Elle nous révèle, non le phénomène tout entier, mais seulement la part que le *moi* y prend, l'action du sujet, abstraction faite de l'impression de l'objet; elle nous montre le côté subjectif d'un phénomène qui présente toujours à l'analyse un double aspect. En sorte qu'à parler rigoureusement, ce n'est

pas de la sensation même, ni de la pensée que l'âme a conscience, mais seulement de l'énergie et de l'activité qu'elle manifeste dans ces phénomènes. En un mot, c'est d'elle-même, et d'elle seule, qu'elle a conscience. Dans ses sensations, dans ses pensées, comme dans ses désirs et ses volitions, elle ne sent et ne voit qu'elle. La conscience n'a qu'un objet immuable et permanent : le *moi*; si elle change elle-même, si elle paraît se diversifier à l'infini, c'est qu'elle suit exactement les modifications et les variations infinies du *moi*. On pourrait définir la conscience, le sentiment du *moi*, dans tous les phénomènes de la vie morale.

Le caractère propre et le rôle de la conscience étant déterminés, il sera facile d'en circonscrire le domaine et d'en marquer les limites d'une manière précise. Jusqu'où peut descendre la conscience, quand elle pénètre dans les profondeurs de la nature humaine? Jusqu'où peut-elle s'étendre, lorsqu'elle essaye de sortir du cercle de la vie intérieure et d'explorer les abords du monde sensible ou du monde intelligible? Elle nous révèle les actes du *moi*, rien n'est plus évident; mais va-t-elle au delà, et nous révèle-t-elle en outre les facultés et la substance même du *moi?* D'un autre côté, son témoignage n'est-il jamais que l'écho de la réalité intérieure? N'a-t-elle rien à nous apprendre, soit sur le monde sensible et le monde intelligible considérés en eux-mêmes, soit sur les communications mystérieuses par lesquelles le *moi* s'y rattache? Selon une doctrine généralement répandue dans les livres de psychologie, il faudrait distinguer trois degrés dans l'étude des faits de conscience : les actes proprement dits, les facultés, et le principe même de ces facultés: l'âme, considérée dans sa nature intime et sa substance. La conscience n'atteindrait directement que les actes ; ce ne serait que par une induction appuyée, il est vrai, sur les données du sens intime que la science pourrait s'élever aux facultés et pénétrer jusque dans la nature intime, dans la substance même du *moi*. Cette théorie est en contradiction avec la vraie définition de la conscience. Si la conscience n'est réellement que le sentiment de l'élément actif et purement interne du phénomène complexe qui résulte de la double action du sujet et de l'objet, ainsi que l'analyse vient de le démontrer, elle est le sentiment même du *moi* en action. Il est clair, dès lors, qu'elle ne se borne point à nous instruire des modifications et des actes du *moi*, et qu'elle nous révèle, en outre, immédiatement et les facultés et le principe même des facultés. La chronologie n'a nul besoin ici de l'induction, procédé indirect et ingénieux auquel les sciences d'observation ne doivent recourir que là où l'expérience directe et immédiate fait défaut. Pour connaître mes facultés et la substance même de mon être, ma conscience me suffit; je ne sens pas seulement mes actes, je sens tout aussi immédiatement les pouvoirs qui les produisent, et la cause, la force une, simple, indivisible, qui dirige et applique tous ces pouvoirs. On a beaucoup trop répété que la méthode qui convient à la psychologie est la même que celle qui a tant fait avancer les sciences physiques et naturelles. C'est une erreur profonde que M. de Biran a relevée le premier, et qui condamnerait la science à l'impuissance et à la stérilité, si la méthode psychologique ne parvenait à s'en dégager. Il n'est pas vrai que l'on constate l'existence d'une faculté, comme on découvre l'existence d'une loi du monde physique. Un peu de réflexion suffit pour convaincre qu'il n'y a rien de

commun entre les deux manières de procéder. C'est parce qu'ils ont observé deux phénomènes en rapport de succession ou de concomitance, que le naturaliste et le physicien soupçonnent d'abord qu'il pourrait bien y avoir une raison nécessaire, une cause générale de cette succession ou de cette concomitance, et, après avoir multiplié et surtout varié les expériences, concluent avec certitude à l'existence d'une loi. Ils ont observé les phénomènes; mais ils n'ont pu observer la loi. C'est parce que la loi est invisible, qu'ils en sont réduits à la conjecturer par l'induction. Qu'est-ce que l'induction, sinon une sorte de divination qui était restée fort incertaine et fort téméraire jusqu'au jour où Bacon la soumit à des règles sévères. Rien de pareil n'a lieu en psychologie. Si je crois à l'existence en moi de telle faculté, de telle capacité, de tel penchant, ce n'est point parce que d'un certain nombre de cas observés j'aurai induit l'existence de cette faculté, de cette capacité, de ce penchant; j'y crois en vertu d'un sentiment intime, immédiat, profond. S'il en était autrement, si je devais ma croyance à la seule induction, comment serai-je encore sûr de l'existence d'une faculté, d'une capacité, d'un penchant, lorsque l'objet qui en a provoqué l'action ou la manifestation a disparu? Je n'ai pas conscience seulement de la manifestation extérieure et objective de mon désir ou de mon penchant; je retrouve ce désir ou ce penchant dans la profondeur de l'âme, où il sommeille. Il en est de même de toute faculté, de tout principe de la vie morale : la conscience n'en révèle pas seulement l'action et la manifestation; mais encore, si je puis m'exprimer ainsi, l'être et la nature intime. J'ai à la fois la conscience de l'acte et de la puissance volontaire; j'ai en même temps le sentiment de la passion fugitive du moment, et de la tendance profonde et permanente qui se cache sous le mouvement passionné. Et comment, d'ailleurs, en pourrait-il être autrement? Si la conscience des phénomènes de la vie morale n'est que le sentiment du *moi* lui-même en tant que cause active, en tant que force, comment le sentiment du *moi* lui-même n'emporterait-il pas la conscience de toutes les facultés, puissances, penchants, par lesquels se manifeste son activité?

Il y a plus : le témoignage de la conscience ne s'arrête point aux facultés, et il atteint jusqu'à la nature intime, jusqu'à la substance même de l'âme. On a beaucoup abusé des mots *âme* et *esprit*, en les appliquant arbitrairement à tout ce qui dépasse la sphère de l'expérience. On a transformé en *âme* et en *esprit* toute cause invisible des phénomènes; on a imaginé une âme de la nature, un esprit universel. Dès lors, le sens de ces mots dans la science est devenu tellement vague et tellement mystérieux, qu'ils ont été relégués par les esprits *positifs* dans la catégorie des termes qui n'expriment plus que les vieilles chimères de la pensée. Dans une théorie purement psychologique, il importe d'écarter toute spéculation empruntée à la métaphysique, et de considérer simplement l'*âme* et l'*esprit* au point de vue de la nature humaine. Qu'est-ce que l'âme? une cause, une force simple, sensible, spontanément active, principe et centre de tous les mouvements de la vie extérieure. Qu'est-ce que l'esprit, toujours au point de vue psychologique? une force douée d'attributs supérieurs à ceux que je viens de nommer; une cause qui réunit la raison à la sensibilité, la volonté à la liberté en mouvement spontané et à l'action. C'est là l'idée la plus exacte

et la plus pure que nous puissions nous faire de l'âme et de l'esprit. L'unité, la simplicité, la sensibilité, l'activité spontanée ne sont pas seulement des attributs plus ou moins essentiels d'un être mystérieux qui serait l'âme; ils en constituent la nature même et la substance. De même, il ne faut pas voir dans la volonté, la liberté et la raison, de simples attributs d'une substance indéfinissable et inaccessible qu'on nommerait l'esprit; l'ensemble de ces attributs forme la substance même et tout l'être de l'esprit. Or, d'où nous viennent ces notions d'âme et d'esprit? N'est-ce pas de la conscience et de la conscience seulement? C'est à cette source intérieure que nous la puisons pour les transporter ensuite par analogie et par induction dans le monde sensible et dans le monde intelligible. Le *moi* est le vrai type de l'*âme* et de l'*esprit;* la conscience est le vrai sanctuaire de la vie spirituelle. Le psychologue peut dire comme le poëte, dans un sens différent: *Spiritus intus alit.* « Peut-être que ces questions (sur la nature de la substance spirituelle) paraîtront moins insolubles, si l'on considère que, dans le point de vue réel où Leibnitz se trouve heureusement placé, les êtres sont des forces, et les forces sont les seuls êtres réels; qu'ainsi le sentiment primitif du *moi* n'est autre que celui d'une force libre, qui agit ou commence le mouvement par ses propres déterminations. Si notre âme n'est qu'une force, qu'une cause d'action ayant le sentiment d'elle-même, en tant qu'elle agit, il est vrai de dire qu'elle se connaît elle-même par conscience d'une manière adéquate, ou qu'elle sait tout ce qu'elle est. C'est là même une raison de penser qu'il y a dualité de substance en nous. » (Maine de Biran, t. III, p. 298, édit. Cousin.) Tirons maintenant les conséquences de cette vérité. L'expérience intérieure nous révélant directement l'unité, la simplicité, l'activité spontanée, la liberté du *moi* nous initie par là même à la connaissance intime de notre nature, de notre substance, de notre *âme* proprement dite; et la conscience du *moi*, en tant que cause libre et morale, n'est pas moins que le sentiment pur de notre nature spirituelle. Or, si le *moi* se connaît dans les profondeurs les plus intimes de son être, la solution de certains problèmes redoutables qu'on réserve exclusivement à la métaphysique devient facile et tout à fait positive. Pour savoir quelle est la nature du principe de la vie morale, s'il est distinct et indépendant du principe de la vie animale, quels sont les rapports de l'âme avec le corps, il n'est pas besoin de recourir à l'hypothèse ou au raisonnement: la conscience sérieusement interrogée y suffit. Le plus savant échafaudage d'arguments logiques devient inutile devant la plus simple analyse. Lorsqu'il s'agit de la réalité, surtout de cette réalité vivante et intime que chacun porte en soi-même, il faut se défier de la logique. Cette science n'a point de lumières pour de telles questions; elle peut bien désarmer le sceptique, elle ne peut l'éclairer. Le grand effet, l'admirable vertu d'une analyse psychologique, c'est de pénétrer l'esprit qui résiste, du sentiment même de la réalité. Tout devient clair et certain à celui qui veut, qui sent, qui voit, qui distingue; tandis que les spéculations métaphysiques et les arguments logiques (en ce qui concerne les choses d'observation bien entendu), ne laissent qu'incertitude et ténèbres dans l'esprit de ceux qu'ils ont d'abord éblouis ou réduits au silence. Où trouve-t-on une plus complète et plus invincible démonstration du vrai spiritualisme que dans

les livres de M. de Biran? La distinction des deux vies, des deux activités, des deux natures enfin dans l'homme, le caractère propre de la nature spirituelle, les rapports qui l'unissent au corps, la spontanéité de l'activité volontaire et son empire sur les principes de la vie animale, toutes ces grandes vérités qu'il importe tant d'établir sur une base inébranlable, deviennent, après qu'on s'est pénétré des profondes analyses de M. de Biran, des vérités de sentiment contre lesquelles nul scepticisme ne prévaut. On pourrait, jusqu'à un certain point, appliquer les paroles de l'Ecriture sainte (*Tradidit mundum disputationibus eorum*) aux dissertations des métaphysiciens qui traitent la question de la spiritualité de l'âme par le raisonnement. Ces sortes de discussions retentiront éternellement dans la science, sans jamais produire ni lumière ni foi. C'est qu'en psychologie la lumière ne peut venir que d'une révélation intérieure, et que la foi n'a de racines que dans le sentiment. L'histoire de la philosophie est riche d'hypothèses toujours ingénieuses, souvent profondes, sur la distinction et la communication des deux substances; sur la nature et la destinée de la substance spirituelle. Ces hypothèses portent les noms des plus grands esprits qui aient médité sur ces hauts problèmes, les noms immortels de Platon, de Descartes, de Malebranche, de Leibnitz. Et pourtant elles n'ont produit ni démonstration rigoureuse, ni croyance durable; elles se sont évanouies au premier souffle de l'expérience. Il est à espérer que la méthode dont M. de Biran a fourni de si heureux exemples présidera désormais à toutes les recherches sur la nature de l'âme humaine, et que, sur ce point, la science en a irrévocablement fini avec les hypothèses de l'antiquité et du XVII[e] siècle. La psychologie n'a point à demander à la métaphysique les lumières qu'elle ne peut trouver qu'en elle-même. Ces deux sciences ont chacune leur objet, leur méthode, leurs principes bien distincts; en les mêlant l'une à l'autre, comme on le fait trop souvent, on ne peut que les corrompre également. En résumé, le problème de la nature de l'âme est fort simple : il est tout entier dans l'expérience. Le *moi* n'a pas seulement conscience de ses actes et de ses facultés; il a conscience du fond même de son être, puisque le fond de son être c'est la simplicité, la causalité, la personnalité, la liberté. Il se sent donc comme substance, comme âme, comme esprit. Rien n'est plus clair et plus positif que cette connaissance-là; car elle ne dépasse point le témoignage du sens intime. S'il y a des mystères dans la science de l'homme, c'est au delà du *moi* qu'ils commencent. Comment le *moi* communique-t-il avec le *non-moi*, avec le *non-moi* sensible, comme avec le *non-moi* intelligible? Quelle est la matière des liens qui l'attachent à ces deux mondes? Quelle est enfin la position de l'homme dans le système général des êtres? Vit-il, agit-il, se détermine-t-il au sein même de la vie universelle, ou en dehors; au sein de la nature divine, ou en dehors? Problèmes redoutables que la psychologie est absolument impuissante à résoudre. Il ne s'agit plus alors de s'enfermer dans la conscience et d'en sonder les plus intimes profondeurs; il faut sortir du *moi* et s'élever à la considération générale des rapports des êtres entre eux; il faut surtout remonter jusqu'au principe suprême des choses et comprendre toute existence finie et contingente à ce point de vue. C'est l'œuvre de la métaphysique.

L'âme se connaît directement : elle ne se voit pas seulement dans ses

actes et dans ses facultés ; elle se voit en elle-même. Nous venons, je crois, de mettre ce point hors de doute. Mais comment se voit-elle? Est-ce dans l'action et dans l'exercice de ses facultés seulement qu'elle se saisit et se connaît, ou bien arrive-t-elle, par un effort d'abstraction, à se détacher de la réalité sensible ou intelligible, et à se poser, loin du monde et de la vie, comme un objet immobile de contemplation? Cette dernière hypothèse répugne à la nature même de l'âme. Nous l'avons vu; la nature propre, la substance de l'âme, c'est la force et l'énergie; tout son être est dans l'action. Or, l'âme ne peut se voir que comme elle est; elle ne peut donc se voir qu'en tant que cause, c'est-à-dire en action. L'âme humaine ne se retire pas dans les profondeurs de son essence pour se donner en spectacle à elle-même; elle ne se fait point immobile et silencieuse pour subir le regard de la conscience. Elle ne le pourrait sans se condamner à la mort et au néant; car, pour elle, l'action c'est la vie; je dis plus, c'est l'être même, puisque sa nature est d'être une force.

On vient de voir jusqu'où pénètre la conscience dans le fond même de la nature humaine; il s'agit maintenant de considérer jusqu'à quel point ce témoignage s'applique aux relations du *moi* et du *non-moi*, soit sensible, soit intelligible.

Et d'abord, jusqu'où s'étend la conscience du côté de l'organisme? Il n'est pas seulement vrai qu'il y a dans l'âme deux activités, deux vies, deux natures bien distinctes; il est, de plus, évident que le rapport qui existe entre ces deux natures n'est ni une simple succession ni une pure correspondance, mais une connexion intime résultant d'une action réciproque des deux natures. Or, sur quoi se fonde cette croyance à la communication directe et immédiate de l'âme et du corps? Cette relation des deux substances, dont l'explication est pleine de mystères et de difficultés, tombe-t-elle aussi sous le regard de la conscience comme la vie intime du *moi*, ou s'y dérobe-t-elle comme la vie extérieure? En un mot, avons-nous le sentiment immédiat du rapport des deux natures, ou bien est-ce à tout autre procédé que nous devons cette croyance irrésistible à la connexion étroite des deux substances? Je veux mouvoir mon bras, et je le meus. Il y a trois choses à distinguer dans ce phénomène complexe de la vie : l'acte volontaire tout intérieur, le mouvement de locomotion tout extérieur, et le rapport de causalité que, par une conviction invincible, j'établis entre l'acte de volonté et le mouvement de locomotion. Or, d'où me vient cette conviction? Est-elle l'effet d'une conjecture, d'une induction, d'une hypothèse? ou bien d'un sentiment intime et direct? Ai-je conscience de l'action de ma volonté sur la faculté locomotive, comme j'ai conscience de l'énergie intérieure de cette volonté? C'est ce qui est hors de doute. Si ma croyance n'était due qu'à une conjecture ou à une induction, elle ne serait point irrésistible. Non ; ce n'est point pour avoir observé en différents cas la succession d'un mouvement musculaire à un acte de volonté, que je crois à l'intime relation de ces deux phénomènes ; c'est parce que je la sens aussi directement et aussi immédiatement que je sens l'énergie volontaire elle-même. Je prends un autre exemple. Je désire jouir d'un spectacle, et je dirige de ce côté l'organe de la vision. Entre ces deux phénomènes, dont l'un appartient à la vie intérieure du *moi*, et l'autre à

la vie organique, je reconnais une relation de cause à effet; je crois à l'action du désir sur l'organe. Est-ce par induction que j'y crois, ou bien en vertu d'un sentiment direct et immédiat? Evidemment, ici encore, c'est la conscience qui intervient. Ainsi ma croyance à la communication intime des deux natures, ou tout au moins à l'action de l'âme sur le corps, vient de la conscience que j'en ai. Voilà pourquoi cette croyance est invincible et défie toutes les hypothèses qui ont essayé de la nier, l'*harmonie préétablie*, les *causes occasionnelles*, etc., etc.

Du reste, il n'est pas étonnant que le *moi* ait conscience à la fois de sa propre énergie et de l'action qu'elle exerce sur la vie extérieure. La conscience, avons-nous dit, n'est jamais que le sentiment de l'activité du *moi*. Or, il est tout simple que le *moi* ait conscience de cette activité à tous les points de son développement, depuis l'acte le plus intime et le plus pur, jusqu'au mouvement complet qui en forme l'extrême limite. C'est toujours de sa propre énergie et de sa propre causalité, c'est-à-dire de lui-même, que le *moi* a conscience dans ce sentiment immédiat de l'action des facultés spirituelles sur les facultés organiques. Partout où se révèle l'activité du *moi*, soit pure, soit mêlée à des influences étrangères, la conscience apparaît; elle ne s'arrête que là où cesse l'activité.

Il faut chercher maintenant d'un autre côté les limites de la conscience. L'âme ne vit pas seulement des impressions que lui envoie le monde extérieur; elle vit surtout des pensées et des sentiments que fait naître en elle la contemplation du vrai, du beau, du bien, de Dieu et de tous les objets de ce monde supérieur que la philosophie ancienne appelait le *monde intelligible*. A vrai dire, cette vie est la seule qui convienne à la dignité de sa nature : elle est la vraie fin de son activité, l'objet propre de ses hautes facultés; la vie des sens n'en est que la condition nécessaire. Or l'âme n'entre pas ainsi en commerce avec le monde idéal sans en ressentir l'heureuse inspiration. De là des sentiments, des intuitions, des désirs, des extases dont elle a conscience, comme des plus vulgaires phénomènes de sa vie intérieure. Mais ici encore c'est elle-même qu'elle sent, et non pas l'objet intelligible. On conçoit, on désire, on aime le vrai, le bien, le beau, Dieu enfin; on n'en a pas conscience. La conscience n'est que le reflet des communications que l'âme entretient avec le monde idéal par l'intermédiaire de certaines facultés supérieures; ce n'est point par elle, c'est par la raison et l'amour, que l'âme communique avec ce monde. Quand on représente la raison et l'amour comme les actes de l'âme, dans son essor vers le monde supérieur, on fait mieux qu'une métaphore : on exprime par une heureuse image une profonde vérité psychologique, à savoir, la merveilleuse vertu de communication de la raison et de l'amour. C'est, en effet, par ces deux facultés que l'âme peut sortir d'elle-même et se rattacher à la vie universelle et à son principe suprême. C'est la raison qui ouvre à l'âme les sublimes perspectives de l'idéal; c'est l'amour qui l'en rapproche, et, par une intime union, lui en fait sentir la vivifiante vertu. La lumière de la conscience est tout intérieure; elle n'éclaire que l'âme, il est vrai, dans ses plus secrètes profondeurs. Réduite à la conscience d'elle-même, l'âme se verrait fermer toutes les issues du monde intelligible. Les écoles mystiques ont, en général, pour principe de faire dé-

couler toute vérité, toute science, la métaphysique et la physique, comme la morale et la psychologie, d'une source intérieure. Pour ces écoles, toute connaissance, celle de Dieu comme celle de la nature, est une révélation immédiate du sentiment. Ce principe est une profonde erreur. La conscience n'étant jamais que le sentiment du *moi*, ne peut révéler le *non-moi*. Pour en faire la source unique de nos connaissances, il faut ou étendre indéfiniment la conscience, au point de la confondre avec la raison, ou bien supprimer tout un ordre de vérités qui dépassent l'expérience. Dans le premier cas, on détruit la conscience, par cela même qu'on efface les limites qui la séparent de la raison; et avec la conscience on détruit la personne humaine en l'absorbant, comme l'ont fait les Alexandrins, dans le monde intelligible. Dans le second cas, c'est la raison elle-même et son objet, le monde intelligible, qu'on anéantit. Telle est la double conséquence à laquelle aboutit nécessairement toute école mystique : ou elle dégénère en un empirisme spiritualiste, ou elle tombe dans l'abîme du panthéisme. On ne saurait donc marquer avec trop de précision les limites qui séparent la conscience de la raison, et la réalité intérieure de la vérité intelligible. Le témoignage de la conscience est purement subjectif; il n'atteint point la sphère des vérités éternelles et nécessaires. Du moins, il ne l'atteint pas directement. Quand la philosophie transporte les données de la conscience dans la sphère des vérités éternelles; quand elle applique à la nature divine les attributs de l'être moral dont nous avons le sentiment intime, elle puise à une source intérieure certains éléments de la science théologique. Mais alors même c'est une simple induction et non une révélation immédiate qu'elle demande à la conscience. Appliquée dans une certaine mesure, cette induction est légitime; mais pour peu qu'on en abuse, on mêle arbitrairement les données de la conscience aux conceptions de la raison, et on se perd dans les rêves de l'anthropomorphisme. La conscience, on ne saurait trop le répéter, ne révèle jamais que le *moi* dans toutes les impressions soit physiques, soit morales que l'âme peut ressentir. Dans ces moments extraordinaires où l'âme est comme absorbée et ravie dans son objet, dans l'amour, dans l'ardeur de la contemplation, dans l'enthousiasme de l'extase, si elle conserve encore le sentiment de sa personnalité et de son activité propre, en un mot la conscience, cette conscience ne dépasse point les limites du *moi*.

Mais, pourrait-on dire, si la sphère de la conscience est purement subjective, si elle n'atteint aucune réalité objective, soit sensible, soit intelligible, ce n'est pas seulement la vérité métaphysique qui lui échappe, c'est encore la vérité morale, c'est le beau, c'est le bien, tout autant que Dieu et les vérités premières. Or le sens commun a toujours attribué le sentiment moral à la conscience; à tel point qu'il l'a identifié avec ce sentiment. Cette prétendue contradiction de la science et du sens commun sur un point aussi grave s'explique non par une erreur, mais par une confusion du sens commun. La conscience a toujours le même objet, le *moi*, dans les diverses modifications que l'âme peut subir; les noms différents sous lesquels on la désigne n'expriment point une différence de rôle et d'objet. Qu'elle ait le sentiment d'une action ou d'un état, d'une impression physique ou d'une disposition morale, elle n'est jamais que l'écho de la personne humaine, dans la vicissitude de sa vie

si mobile, si agitée, si inégale. La conscience morale proprement dite n'est pas le sentiment du bien ou du mal, mais simplement de la disposition de l'âme livrée à l'impression de l'objet moral. Elle est le sentiment du plaisir ou de la peine, de la satisfaction morale ou du remords. La conscience n'a prise sur aucune réalité objective : pas plus sur la réalité morale que sur toute autre. Le bien, l'ordre, les principes du monde moral sont des vérités transcendantes conçues par la raison et dont la conscience ne peut attester que l'effet produit sur l'âme. La seule lumière de la conscience ne suffit pas pour révéler la loi morale tout entière. En effet, que suppose cette loi? 1° L'idée du bien; 2° la possibilité pour l'homme d'agir conformément à cette idée, c'est-à-dire la liberté. Or si la croyance à la liberté est un sentiment de la conscience, la notion du bien est une intuition de la raison. Il ne faut pas croire que c'est sur une simple donnée de la conscience, à savoir le fait de liberté, que la raison s'élève à l'idée du bien. L'idée du bien n'est que l'idée de l'ordre; pour concevoir l'ordre, il faut dépasser la sphère de l'expérience et se transporter par la pensée dans le monde intelligible. La raison et la conscience s'unissent donc pour nous révéler le monde moral.

Après avoir circonscrit le domaine de la conscience dans tous les sens, il reste à rechercher quelle est la certitude qui lui est propre. C'est la nature même du témoignage qui fait la nature de la certitude; donc le témoignage de la conscience étant tout subjectif, la certitude qui lui est propre est également subjective, et par cela même au-dessus de tout scepticisme. On peut nier (non pas, sans doute, avec une raison suffisante) toute réalité objective, sensible ou intelligible, la nature ou Dieu. On peut toujours contester à l'esprit humain la possibilité de franchir les limites de sa propre nature et d'atteindre la substance et l'être même du *non-moi*. Une science rigoureuse ne passe jamais du sujet à l'objet, du *moi* au *non-moi*, sans avoir résolu la difficulté que nous venons d'élever. Mais le témoignage de la conscience ne souffre pas la moindre objection, même pour la forme; il est ce point certain et inébranlable où Descartes s'était enfin arrêté dans son doute méthodique, et il est tout simple qu'il en soit ainsi. Toute connaissance ne peut être mise en doute qu'autant qu'elle contient une certaine réalité objective. Alors, en effet, mais seulement alors, elle est susceptible de vérité et d'erreur. La conscience, n'étant que le sentiment d'une réalité intérieure et toute subjective, ne peut jamais être considérée sous ce caractère; elle peut être obscure ou claire, faible ou énergique, superficielle ou profonde, complète ou incomplète; elle n'est ni vraie ni fausse, elle est ou elle n'est pas.

Tous les phénomènes de la conscience ont ce privilége singulier de ne pouvoir pas même être mis en question. Je ne puis nier ni ma personnalité, ni mon activité, ni aucune de mes facultés, car je ne puis nier davantage ma liberté, car j'en ai, comme de toutes les autres facultés, le sentiment intime. J'ai conscience de la spontanéité de mes actes volontaires; je me sens libre et responsable; nulle spéculation métaphysique ne peut prévaloir contre ce sentiment. On dira peut-être que la liberté a été souvent mise en doute, et sur de graves raisons, et qu'en supposant que ces raisons soient fausses, il n'en faut pas moins reconnaître que le doute est pos-

sible pour un fait de conscience. Il est vrai que l'esprit métaphysique a quelquefois imaginé des systèmes sur le monde et sur Dieu qui rendaient toute liberté impossible; mais n'a-t-il pas aussi inventé des hypothèses qui détruisaient l'existence même du *moi* aussi bien que sa liberté. Est-ce à dire pour cela que l'existence personnelle n'est pas au-dessus de toute espèce de doute? Il en est de la liberté comme de tout fait de conscience; elle ne peut être l'objet ni d'un doute, ni d'une démonstration. Pour la nier légitimement, il faudrait ne point en avoir conscience, ce qui est impossible; car le sentiment que nous en avons se confond avec le sentiment même de notre être.

On insiste encore contre l'infaillibilité absolue et universelle du témoignage de la conscience, et on invoque l'incertitude de telles ou telles vérités morales qui touchent pourtant à la conscience. Cette incertitude, d'ailleurs mal fondée, ne tient pas aux phénomènes de conscience proprement dite, mais à des principes qui dépassent la sphère de l'expérience intérieure. Ainsi que nous l'avons montré dans toute question morale, il faut distinguer deux éléments, la liberté et la notion du bien. On ne peut mettre en doute la liberté, vérité de sentiment; on peut nier jusqu'à démonstration supérieure, et on a nié non pas l'effet intérieur que produit l'idée du bien, mais la réalité objective de cette idée. On s'alarme bien à tort du prétendu danger que fait courir tel ou tel système de métaphysique à certaines vérités de conscience. L'existence personnelle, l'activité, la liberté ne sont point de ces vérités contre lesquelles le plus fort système puisse prévaloir. La contradiction qui peut s'établir entre un système et telle vérité de conscience, est un échec pour ce système, mais non pour cette vérité. Quant à ce scepticisme qui s'attaque à tout et qui prétend arriver au nihilisme, il n'a aucune puissance contre la conscience, il ruinerait l'édifice entier de la connaissance humaine, qu'il laisserait encore debout les croyances qui reposent sur l'expérience intérieure. Le matérialisme et le panthéisme auront beau faire, ils n'arracheront jamais de la conscience humaine le sentiment de sa personnalité et de sa liberté. Ce n'est pas là d'ailleurs qu'est le danger; il n'est guère dans la nature de l'homme de perdre le sentiment du *moi*; ce qu'elle pourrait perdre bien plutôt, ce qu'une science étroite et soi-disant *positive* lui enlèverait facilement, c'est ce sens du beau, du vrai, du bien, du divin qu'on appelle communément le *sens métaphysique*. Aujourd'hui, l'écueil de la science et de la société n'est pas le panthéisme qu'on se plaît à voir partout, et dont on fait l'épouvantail des esprits et des âmes; c'est cet empirisme qui, bornant la science, soit à la sphère des sens, soit à la sphère de la conscience, lui ferme toutes les issues du monde idéal.

Après avoir montré la nature, la portée, la limite et l'autorité de la conscience, il ne reste plus, pour en épuiser la théorie, qu'à résoudre quelques difficultés qui ont été élevées récemment au sujet de l'observation intérieure. Personne ne conteste à la nature humaine la conscience proprement dite, c'est-à-dire le sentiment immédiat et instantané des phénomènes qui se pressent en elle; mais ce sentiment rapide et fugitif ne suffit pas plus à la psychologie que la simple vue ne suffit aux expériences du physicien ou du naturaliste. L'observation, proprement dite, en psychologie, est à la conscience ce que le regard est à la

vue. Sans l'observation, il n'y a pas d'analyse profonde de la réalité intérieure, de même que, sans le regard, il ne peut y avoir de véritables expériences dans le champ de la nature.

Une vraie science psychologique n'est donc possible que par l'observation; mais l'observation elle-même est-elle possible en pareille matière? Comment le *moi* peut-il s'étudier lui-même? Comment peut-il être tout à la fois sujet et objet de l'observation? Il semble que l'observation ne soit pas possible, sans un objet distinct, fixe et immobile sous le regard de l'observateur. Or, telle n'est point la condition de l'observation psychologique. L'objet observé, c'est le sujet même; c'est l'esprit dont la nature est d'être une force, et dont la vie est une continuelle action. Comment ce protée, si mobile dans ses allures, si multiple dans ses formes, si fugitif, si insaisissable, peut-il devenir un objet d'observation? Comment peut-il observer sa sensation, sa pensée, son action, au moment où il sent, pense ou agit?

Il semble, au premier abord, qu'il suffirait de répondre à toutes ces objections, comme on l'a fait à ce philosophe, qui niait le mouvement par toutes sortes de raisons subtiles et spécieuses. On pourrait citer les importants résultats de l'observation psychologique, non-seulement chez les psychologues, mais encore chez les poëtes et les romanciers. Mais cette réponse ne résout aucune difficulté. Il s'agit moins de prouver que l'observation psychologique est possible, que de montrer comment elle l'est. Nul doute que l'âme humaine ne puisse s'observer, puisqu'elle l'a fait dans tous les temps avec succès; mais comment s'y prend-elle pour s'observer, voilà ce qu'il faut chercher, avec d'autant plus de soin, que certaines descriptions vagues ou incertaines du mode d'observation intérieure ont répandu quelques nuages sur la question.

Comment le *moi* s'observe-t-il? L'observation est-elle directe et immédiate, comme la conscience elle-même? L'âme ne sent sa passion, son désir, sa volonté, qu'au moment même où elle se passionne, où elle désire, où elle veut; s'observe-t-elle aussi en cet état? Il suffit de poser la question pour la résoudre. L'âme seule pense et agit sous l'œil de la conscience; mais sa sensation, sa pensée, son action, en un mot sa vie, s'arrêterait sous le regard de l'observation. La vie humaine est un drame sérieux, dans lequel l'acteur ne peut être en même temps observateur. Ce n'est point au fort de l'action ou dans la crise de la passion que l'âme peut contempler son énergie active ou passionnée. Toute observation (je dis l'observation et non la conscience) tue l'action et détruit la vie. C'est une expérience que chacun a faite bien souvent sur soi-même. Est-ce au moment où l'âme est en proie à la passion qu'elle se complaît à la décrire et à l'analyser? Nullement : c'est lorsque l'agitation a cessé, lorsque l'âme peut revenir sur les passions éteintes ou calmées, et en étudier les effets. On ne pourrait pas citer une analyse profonde, une description savante d'un fait de conscience, qui n'ait été faite après coup. L'âme s'observe sans aucun doute; elle pénètre même fort avant dans la profondeur de sa nature en s'observant; mais elle s'observe indirectement et par l'intermédiaire de la mémoire. Ce n'est point la passion, la pensée, l'activité, la réalité vivante qu'elle regarde, c'est la réalité à l'état de souvenir. La conscience seule surprend l'action et la vie. L'observation ne commence que lorsque le phénomène qu'elle doit étudier a cessé de

vivre; elle le recueille alors par le souvenir, et l'analyse par la réflexion, c'est-à-dire par la volonté. Ainsi se fait l'étude de la nature humaine: l'observation après la conscience, la science après la vie. La science psychologique veut deux choses dans celui qui s'y livre : 1° une nature riche et profonde pour fournir une matière à l'expérience; 2° une grande puissance d'abstraction pour recueillir et fixer, sous le regard de l'observation, les phénomènes qui ont disparu de la scène de la vie. Sans la première condition, l'observation manque d'objet; sans la seconde, elle manque d'instrument. Les grands observateurs de la nature humaine ont tous profondément vécu et profondément observé. Une vie légère et tout extérieure, pleine d'accidents et de caprices, peut fournir des traits piquants au romancier; mais ni le poëte ni le psychologue n'y peuvent rien puiser qui leur convienne. E. V.

CONSÉQUENCE [*consecutio*, de *cum* et de *sequi*, venir à la suite]. C'est une proposition qui se lie de telle manière à une autre proposition, ou à plusieurs prémisses à la fois, que l'on ne saurait ni admettre ni rejeter celles-ci, sans admettre ou rejeter en même temps la première. La conséquence est vraie, quand les prémisses le sont aussi, et fausses dans le cas contraire. Souvent la vérité ou l'erreur d'une proposition n'est clairement aperçue que dans ses conséquences. *Voyez* SYLLOGISME, RAISONNEMENT, DÉDUCTION.

CONSÉQUENT. C'est le dernier des deux termes d'un rapport; celui auquel l'antécédent est comparé; mais, dans ce sens, le mot *conséquent* n'est plus guère employé que dans les sciences mathématiques. Pris adjectivement, il se dit d'un discours ou d'un raisonnement où toutes les idées dépendent les unes des autres et se rattachent à un principe commun; il faut même l'appliquer aux actions, quand les actions présentent entre elles le même rapport.

CONTARINI ou **CONTARENI** (Gaspard), né à Venise en 1483, fut envoyé par le pape à la diète de Ratisbonne, où il essaya vainement de ramener les protestants au catholicisme, et mourut cardinal en 1542. Il soutint la possibilité d'établir scientifiquement l'immortalité de l'âme contre son maître Pomponat, qui ne la croyait admissible qu'au nom de la révélation. Le maître fit l'éloge du livre du disciple, mais on ne dit pas qu'il ait pour cela changé d'avis. Ses œuvres complètes ont été publiées à Paris, en 1571, in-fol. En voici les parties qui intéressent la philosophie : *De Elementis et eorum mixtionibus; — Primæ philosophiæ compendium; — De Immortalitate animæ, adversus Petrum Pomponatium; — Non dari quartam figuram syllogismi, secundum opinionem Galeni; — De libero Arbitrio.* J. T.

CONTEMPLATION. Lorsqu'un objet matériel ou immatériel a excité en nous un sentiment très-vif d'admiration ou d'amour, nous y arrêtons avec bonheur notre regard et notre pensée; non pas dans le but de mieux le connaître, mais pour jouir plus longtemps de sa présence et des impressions qu'elle nous fait éprouver. C'est à cette situation de l'esprit plus ou moins douce, plus ou moins profonde, selon la

nature de l'objet qui la fait naître, qu'on a donné le nom de *contemplation*. La contemplation est donc bien différente de la réflexion : dans ce dernier état, nous cherchons encore ou la vérité, ou le bien, ou le beau, et notre intelligence est essentiellement active; dans le dernier, nous croyons avoir trouvé ce que la réflexion cherche encore, nous nous imaginons l'avoir en quelque sorte sous nos yeux et en notre pouvoir, et il ne nous reste plus qu'à en jouir par un regard, par une vision presque passive. Personne ne peut contester que la contemplation, telle que nous venons de la définir, ne soit un fait bien réel et même assez commun de l'âme humaine; mais les mystiques, qui d'ailleurs l'ont décrite et analysée avec une rare finesse, en ont considérablement exagéré la portée, en même temps qu'ils l'ont rapportée exclusivement à Dieu. C'est, dans leur opinion, le degré le plus élevé de l'intelligence, celui où elle parvient lorsque, entièrement libre de l'influence des sens, déjà familiarisée par de longues méditations avec le monde spirituel, elle le voit sans effort et sans travail, et reçoit la lumière qui vient de la source même de toute vérité, comme notre œil reçoit les rayons du soleil. C'est un regard simple et amoureux sur Dieu, considéré comme présent à l'âme; c'est la fin de toute agitation, de toute inquiétude et, par conséquent, de toute activité; de là vient qu'elle a été définie par quelques-uns : « une prière de silence et de repos. » Cependant elle est au-dessous du *ravissement* ou de l'*extase*; car elle ne suspend pas, comme ce dernier état, toutes les facultés de l'âme, elle la met seulement dans la situation la plus favorable pour recevoir l'action de la grâce et suivre en tout l'impulsion divine. La conséquence inévitable de ce principe, c'est que la vie contemplative est bien supérieure et préférable à la vie active. *Voyez* MYSTICISME.

CONTINGENT. C'est ce qui n'est pas nécessaire, ce qu'on peut supprimer par la pensée sans qu'il en résulte aucune contradiction. Tout ce qui a commencé, tout ce qui doit finir, tout ce qui change est contingent; car tout cela pourrait ne pas être, et notre pensée peut se le représenter comme n'étant pas. Evidemment cela pourrait ne pas être, puisqu'en fait cela n'a pas toujours été, ne sera pas toujours, ni ne conserve tant qu'il est la même manière d'être. Le nécessaire, au contraire, c'est ce dont nous ne pouvons pas concevoir la non-existence, ce qui a toujours été, ce qui sera toujours et ne peut changer de manière d'être. Le contingent ne peut être connu que par l'expérience, soit médiatement, à l'aide de l'analogie et de l'induction, soit d'une manière immédiate, par la conscience ou par les sens. Le nécessaire est l'objet de la raison et la condition sans laquelle ce qui est contingent n'existerait pas. C'est ainsi qu'à la vue ou à la connaissance du contingent nous sommes forcés de nous élever à l'idée du nécessaire. Le nécessaire et le contingent sont les deux points de vue sous lesquels notre intelligence est forcée de concevoir, en général, l'existence et l'être. En d'autres termes, il n'y a que deux manières d'exister, deux manières d'être : l'une contingente, l'autre nécessaire; mais il y a différents degrés à distinguer dans le contingent : 1° les simples faits qui ne font en quelque sorte que paraître et disparaître : ce qu'on appelait dans l'école du nom d'*accidents*; 2° les qualités, les propriétés inhérentes à un sujet : ce qui

constitue son caractère et sa nature spécifique; 3° le sujet lui-même, considéré comme une existence particulière et finie.

CONTRADICTION [de *contra* et de *dicere*, parler en sens contraire]. Considérée dans l'acception la plus générale du mot, elle peut être définie : une affirmation et une négation qui se combattent et se détruisent réciproquement. Considérée au point de vue particulier de la logique, elle consiste à réunir dans un même jugement deux notions qui s'excluent l'une l'autre, ou, comme disait l'école, d'après Aristote, deux contraires entre lesquels il n'y a pas de milieu : *Oppositio medio carens*. Si l'on dit, par exemple, qu'un cercle peut avoir des rayons inégaux, il y a contradiction; car l'idée même du cercle exclut l'inégalité des rayons, et réciproquement. Tout jugement de cette nature se détruisant lui-même, représente le plus haut degré d'aberration et d'absurdité. Il résulte de là que les premières règles de la logique, que la condition suprême de tous nos jugements et, en général, de tous les produits de notre pensée, c'est qu'il ne se détruisent pas eux-mêmes par l'association de deux notions contradictoires : cette condition est ce qu'on appelle le *principe de contradiction*. Aristote est le premier qui en ait parlé, et il en a fait à la fois la base de la logique et de la métaphysique, supposant, avec raison, que tout ce qui est contradictoire pour l'intelligence, est impossible dans la réalité. Voici en quels termes il l'exprime ordinairement : « Une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être en un même sujet et sous le même rapport. » Ou plus brièvement : « La même chose ne peut pas en même temps être et ne pas être. » A cette formule, dont le caractère est purement métaphysique, il en substitue quelquefois une autre plus particulièrement logique : « L'affirmation et la négation ne peuvent être vraies en même temps du même sujet. » Ou bien : « Le même sujet n'admet pas en même temps deux attributs contraires. » Ce principe, ajoute le philosophe de Stagire, n'est pas seulement un axiome, mais il est la base de tous les axiomes : aussi est-il impossible de le démontrer; mais on peut l'établir par voie de réfutation, en réduisant à l'absurde ceux qui osent le nier.

Leibnitz a apporté quelques restrictions à la doctrine d'Aristote : il ne croit pas que le principe de contradiction soit le principe unique et suprême de toute vérité, ou qu'il puisse suffire à la fois à la logique et à la métaphysique; il y ajoute un autre principe, dont on ne s'était pas occupé avant lui : celui de la raison suffisante. *Voyez* Leibnitz.

Kant est allé encore plus loin que Leibnitz : il a démontré avec beaucoup de justesse qu'il ne suffit pas que nous nous entendions avec nous-mêmes, ou que nos idées soient parfaitement d'accord entre elles pour qu'elles soient en même temps conformes à la nature des choses. Une hypothèse, une erreur même peut être conséquente avec elle-même. De là il conclut que le principe de contradiction ne peut servir de criterium que pour une certaine classe de nos jugements; ceux dont l'attribut est une simple conséquence du sujet, et que Kant appelle, pour cette raison, des *jugements analytiques*. Ainsi, quand je dis que tout corps est étendu, il est évident que la notion d'étendue est déjà renfermée dans la notion de corps. Par conséquent, il suffit à la vérité de ce jugement qu'il ne renferme pas de contradiction. Mais, partout ailleurs, ou,

pour employer encore le langage du philosophe allemand, dans tous les jugements synthétiques, le principe de contradiction est une règle insuffisante, et pour être sûr de la vérité, il nous faut alors, ou une croyance particulière de la raison, ou le témoignage de l'expérience.

Non content de diminuer considérablement l'importance du principe de contradiction, Kant va même jusqu'à rejeter les termes dans lesquels il a été exprimé par Aristote, et que Leibnitz a fidèlement conservés. La formule qu'il propose de substituer à celle du philosophe grec, est celle-ci : « L'attribut ne peut pas être contradictoire au sujet. » Sans examiner ici les raisons alléguées par Kant en faveur du changement qu'il propose, raisons peu solides et admissibles seulement au point de vue de l'idéalisme transcendantal, nous dirons que chacune des expressions entre lesquelles Aristote nous donne à choisir, est beaucoup plus générale et plus claire, et porte plus véritablement le caractère d'un axiome que la proposition du philosophe allemand. *Voyez*, sur ce sujet : Aristote, *Métaph.*, liv. III, c. 3; liv. IX, c. 7; liv. X, c. 5; *Catég.*, c. 6, *et passim.*—Kant, *Critique de la raison pure; Analytique transcendantale; du Principe suprême de tous les jugements analytiques.*

CONTRAIRES. Les anciens se sont beaucoup occupés de la théorie des contraires, et Aristote, qui lui-même y attache une extrême importance, fait remarquer avec raison (*Métaph.*, liv. IV, c. 3) que la plupart des philosophes ses devanciers ont cherché parmi les contraires les principes générateurs de toutes choses. Pour ceux-ci, c'étaient le chaud et le froid; pour ceux-là, le pair et l'impair; pour d'autres, par exemple pour Empédocle, l'amitié et la discorde, c'est-à-dire l'attraction et la répulsion; à quoi l'on pourrait ajouter le dualisme persan de la lumière et des ténèbres, et cet autre dualisme beaucoup plus général de l'esprit et de la matière. Les pythagoriciens ont même été plus loin : ils ont essayé de donner une liste, une table des contraires, qui occupe dans leur doctrine à peu près la même place que la table des catégories dans plusieurs systèmes postérieurs (*Voyez* PYTHAGORE et ALCMÉON DE CROTONE). Après les pythagoriciens, Aristote rencontrant le même sujet, l'a étudié avec la profondeur et la sagacité qu'il apportait en toutes choses, et le résultat de ses recherches, religieusement conservé par la philosophie scolastique, peut trouver encore aujourd'hui sa place légitime dans une classification générale des idées. D'abord il définit les contraires : «ce qui dans un même genre diffère le plus;» par exemple, dans les couleurs, ce sera le blanc et le noir; dans les sensations, le plaisir et la douleur; dans les qualités morales, le bien et le mal. Les contraires n'existent jamais en même temps; mais ils peuvent se succéder dans le même sujet. Ils se divisent en deux classes : les uns admettent un moyen terme qui participe à la fois des deux natures opposées; ainsi, entre l'être absolu et le non-être, il y a l'être contingent. Pour les autres, ce moyen terme n'est pas possible; et tels sont tous les contraires dont l'un appartient nécessairement au sujet ou se trouve être une simple privation, par exemple : la santé et la maladie, la lumière et les ténèbres, la vue et l'absence de cette faculté. Les contraires qui n'admettent pas de milieu sont des choses *contradictoires* et forment, quand on les réunit, une *contradiction* (*Voyez* ce mot). A cette théorie des contraires se ratta-

che toute la logique par le principe de contradiction. Aristote a voulu aussi en faire la base de la morale, en cherchant à démontrer que la vertu n'est qu'un terme moyen entre deux excès contraires. Mais cette tentative ne devait pas réussir.

CONVERSION DES PROPOSITIONS. *Voyez* PROPOSITION.

COPULE. C'est dans une proposition ou un jugement exprimé le terme qui marque la liaison que nous établissons dans notre esprit entre l'attribut et le sujet. Quelquefois la copule et l'attribut sont renfermés dans un seul mot; mais il n'y a aucune proposition qu'on ne puisse convertir de manière à les séparer. Ainsi, quand je dis : *Dieu existe, existe* contient la copule et l'attribut, qu'on séparera si l'on dit : *Dieu est existant.* C'est sur la copule que tombe toujours la négation ou l'affirmation qui fait la qualité de la proposition; les autres affirmations ou négations modifient le sujet ou l'attribut, mais ne donnent pas à la proposition elle-même le caractère affirmatif ou négatif. *Voyez* PROPOSITION, JUGEMENT.

CORDEMOY (Giraud DE), né à Paris au commencement du XVII[e] siècle, d'un ancienne famille originaire d'Auvergne, abandonna le barreau, qu'il avait d'abord suivi avec succès, pour s'adonner à la philosophie. En 1665, la protection de Bossuet le fit placer auprès du Dauphin, fils de Louis XIV, en qualité de lecteur. En 1678, il fut admis à l'Académie française : il est mort en 1674. Cordemoy avait employé les dernières années de sa vie à écrire une *Histoire de France*, qui fut publiée après sa mort (2 vol. in-f°, Paris, 1685-1689). Considéré comme philosophe, il s'est montré disciple fervent et ingénieux de Descartes, dont il a reproduit et soutenu avec habileté les principales opinions dans plusieurs ouvrages, entre autres : *Le Discernement de l'âme et du corps en six discours*, in-12, Paris, 1666; — *Discours physique de la parole*, in-12, ib., 1666; — *Lettre à un savant religieux de la Compagnie de Jésus* (le P. Cossart) *pour montrer* : 1° *que le système de Descartes et son opinion touchant les bêtes n'ont rien de dangereux*; 2° *que tout ce qu'il en a écrit semble être tiré de la Genèse*, in-4°, ib., 1668. Le *Discernement de l'âme et du corps* et le *Discours physique de la parole* ont été réunis en 1704, in-4°, Paris, avec quelques fragments de critique et d'histoire, et deux opuscules de métaphysique, l'un ayant pour objet d'établir que Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les actions des hommes, sans nous ôter la liberté; l'autre, où l'auteur recherche ce qui fait le bonheur ou le malheur des esprits. — Cordemoy laissa un fils, l'abbé de Cordemoy, mort en 1722, chez qui se tinrent pendant quelque temps des conférences pour la conversion et la réfutation des hérétiques. Ce fut là que le P. André fit la connaissance de Malebranche, dont il défendit plus tard les opinions avec une si courageuse persévérance. X.

CORNUTUS [*Lucius Annæus*], né à Leptis, en Afrique, dans le premier siècle de l'ère chrétienne, professa à Rome le stoïcisme. L'histoire compte au nombre de ses disciples Lucain et Perse, dont la cinquième satire lui est adressée, et qui en mourant lui légua sa biblio-

thèque. Il nous reste de lui un traité *de la Nature des dieux*, consacré à l'exposition de la théologie stoïcienne, et qui a été plusieurs fois imprimé sous le nom de Pharnutus. Le savant Villoison en avait préparé une nouvelle édition qui n'a pas vu le jour. *Voyez* Th. Gale, *Opuscula mythologica ethica et physica*, in-8°, Cambridge, 1671; in-8°, Amsterdam, 1688. — G.-J. de Martini, *Disputatio de L. Ann. Cornuto, philosopho stoico*, in-8°, Leyde, 1825. X.

COROLLAIRE. Ce terme, qui n'est plus guère en usage qu'en géométrie, est tout à fait synonyme de conséquence. Il désigne une proposition qui n'a pas besoin de s'appuyer sur une preuve particulière, mais qui résulte d'une autre proposition déjà avancée ou démontrée. Ainsi, après avoir prouvé qu'*un triangle qui a deux côtés égaux a aussi deux angles égaux*, on en tire ce corollaire, qu'*un triangle qui a les trois côtés égaux a aussi les trois angles égaux*.

CORPS. *Voyez* MATIÈRE.

COWARD (Guillaume), médecin anglais, né à Winchester en 1656, fit ses études à l'université d'Oxford, où il reçut le doctorat en 1687. Partisan déclaré du matérialisme, il fit paraître, en 1702, des *Pensées sur l'âme humaine, démontrant que sa spiritualité et son immortalité sont une invention du paganisme, et contraires aux principes de la saine philosophie, de la vraie religion*, in-8°, Londres; in-8°, ib., 1704. Cet ouvrage ayant été combattu par Jean Broughton dans sa *Psychologie* ou *Traité de l'âme raisonnable*, Coward opposa à son adversaire *le Grand Essai*, ou *Défense de la raison et de la religion contre les impostures de la philosophie, prouvant : 1° que l'existence de toute substance immatérielle est une erreur philosophique et absolument inconcevable; 2° que toute matière a originairement en elle un principe de mouvement propre intérieur; 3° que la matière et le mouvement doivent être la base ou l'organe de la pensée chez l'homme et chez les brutes, avec une réponse à la Psychologie de Broughton*, in-8°, Londres, 1704. On doit aussi à Coward quelques ouvrages de médecine et de littérature.

CRAIG (Jean), mathématicien écossais, de la seconde partie du XVIIe siècle, est le premier qui ait introduit en Angleterre le calcul différentiel tel que l'avait conçu Leibnitz; mais son principal titre pour occuper une place dans l'histoire de la philosophie, est l'ouvrage intitulé *Principia mathematica theologiæ christianæ*, qu'il publia à Londres en 1699, in-4°. Il y recherche quel doit être l'affaiblissement des preuves historiques, suivant la distance des lieux et l'intervalle des temps; il trouve par ses formules que la force des témoignages, en faveur de la vérité de la religion chrétienne, ne peut subsister au delà de quatorze cent cinquante-quatre, à partir de 1699, et il conclut de là qu'il y aura un second avénement de Jésus-Christ ou une seconde révélation pour rétablir la première dans toute sa pureté. Quand bien même Craig aurait mieux connu ou mieux appliqué qu'il ne l'a fait les principes du calcul des probabilités, toute son argumentation n'en reposerait pas moins sur un principe erroné, savoir que la certitude historique n'est qu'une sim-

ple probabilité qui a des degrés et qui va en décroissant; comme si j'étais moins certain de l'existence de Louis XIV que de celle des princes contemporains, ou de l'existence de Constantinople que de celle de Paris ! Personne ne conteste que plusieurs événements reculés ne soient beaucoup plus obscurs pour nous que les faits d'une date plus récente; mais la question est de savoir si l'obscurité qui les environne ne viendrait pas de l'absence de documents positifs, propres à nous les faire connaître, beaucoup plutôt que du fait seul de leur éloignement : si, par exemple, l'ancienne histoire de l'Egypte est fort incertaine parce que trois mille ans et plus se sont écoulés depuis les Pharaons, ou bien parce que tous les témoignages ont péri ou sont devenus inintelligibles. Tant que subsistent les monuments et les ouvrages qui déposent de la vérité d'un fait, il est clair que ce fait continue d'être admis, si ancien qu'on le suppose, pour les mêmes motifs qui ont porté les générations passées à le reconnaître. Si nouveau qu'il soit, il devient hypothétique ou fabuleux dès que les preuves en sont détruites ou altérées. Craig ne s'était nullement rendu compte de la nature ni des conditions de la certitude historique, et sa théorie renferme ce germe d'un scepticisme dangereux qui devait se développer avec le temps. S. Daniel Titius a donné, en 1755, Leipzig, in-4°, une nouvelle édition des *Principes mathématiques de la théologie chrétienne*, accompagnée d'une réfutation de l'ouvrage de Craig et d'une notice sur l'auteur. X.

CRANTOR, philosophe académicien, né à Soli, dans la Cilicie, vivait vers l'an 306 avant Jésus-Christ. Malgré l'estime dont il jouissait dans sa patrie, il la quitta pour venir s'établir à Athènes, où il fréquenta l'école de Xénocrate et de son successeur, Polémon. Il eut lui-même pour disciple Arcésilas, qu'il institua son héritier. Les anciens faisaient un cas particulier de son traité *de l'Affliction*, περὶ Πενθοῦς. Il avait aussi composé un commentaire sur Platon, que cite Proclus (*in Tim.*), et qui est le plus ancien que l'on connaisse. *Voyez* Diogène Laërce, liv. IV, c. 24 et suiv. X.

CRATÈS d'Athènes, était un philosophe de l'ancienne Académie, disciple et ami de Polémon, à qui il succéda à la tête de l'école. Aucun de ses écrits n'est parvenu jusqu'à nous, et nous ne savons pas s'il a ajouté quelque chose de son propre fonds aux traditions philosophiques qu'il reçut de ses maîtres. *Voyez* Cicéron, *Acad.*, liv. I, c. 9, et Diogène Laërce, liv. IV, c. 21-23.

CRATÈS de Thèbes, fils d'Ascondas, peut être considéré comme le dernier grand représentant de l'école cynique. On ignore l'époque précise de sa naissance et de sa mort; mais on sait qu'il florissait vers l'an 340 avant notre ère, et qu'il a prolongé sa vie jusqu'aux premières années du IIIe siècle. Seul peut-être parmi tous les cyniques, Cratès n'avait à se plaindre que de la nature. Laid et difforme, mais issu d'une famille riche et puissante, il avait reçu une éducation brillante et s'était fait pauvre volontairement. On raconte qu'ayant vu Télèphe s'avancer sur la scène, la besace sur l'épaule, en habit de mendiant, il ne lui fut plus possible de ne pas regarder cette vie de liberté comme très-désira-

ble; qu'en conséquence, il vendit son patrimoine et en distribua le prix à ses concitoyens. D'autres disent qu'il déposa le produit de sa vente chez un banquier, avec ordre d'en faire part à ses fils s'ils n'étaient que des esprits vulgaires, de le donner au peuple s'ils étaient philosophes. Dès ce moment, Cratès appartient à Diogène, et s'efforce d'imiter un si parfait modèle. Vêtu chaudement en été, légèrement en hiver, il s'exerce à lutter contre la douleur. Il laisse pendre à son manteau une peau de mouton, il étale au gymnase ses difformités naturelles, afin d'attirer sur lui les railleries. Enfin, sous prétexte d'en revenir à la nature, il choque les bienséances et marie ses filles par un procédé qui étonne même de la part d'un cynique, qui révolte de la part d'un père. Toutefois, malgré tant d'efforts, Cratès, en fait d'exagération, reste au-dessous de ses maîtres. Au lieu de la sauvage rudesse d'Antisthène, au lieu de l'effronterie dédaigneuse et calculée de Diogène, il porte comme malgré lui, dans sa conduite ordinaire, certains souvenirs de bonne éducation, certaines habitudes de douceur et de dignité qui lui méritent cette autorité morale et cette considération qu'Antisthène et Diogène n'avaient jamais obtenues. Cratès est dans Athènes l'oracle des familles, l'arbitre de tous les différends. Même, une noble jeune fille, n'estimant avec Platon que la beauté intérieure de l'âme, Hipparchie, met son ambition à devenir l'épouse du cynique et partage avec joie toutes ses privations. Il faut le reconnaître, Cratès n'est auprès de ses maîtres qu'un cynique dégénéré, et bientôt qu'un esprit raisonnable. En tempérant, par l'aménité de son caractère, l'excessive rudesse de son école, il a servi d'intermédiaire entre Antisthène et Zénon, comme Annicéris entre Aristippe et Epicure (*Voyez* ANNICERIS et ECOLE CYRÉNAÏQUE). Mais Anniceris n'a pas eu Epicure pour disciple. Cratès a été le maître de Zénon. C'est dans l'école de Cratès, et sous son influence, que le stoïcisme a pris naissance; c'est à ce titre, et à ce titre seul, que Cratès a son importance et sa place dans l'histoire; car il n'a rien fait pour la science, il n'a apporté dans ce monde aucune idée nouvelle, et il ne nous reste de ses écrits, d'ailleurs peu nombreux, que des fragments nsignifiants.

Nous ne connaissons aucune monographie de Cratès. Les seuls travaux à consulter sont la biographie de Diogène.(liv. VI, c. 85 et suiv.), les dissertations sur les cyniques en général (*Voyez* CYNIQUES), et les histoires de la philosophie. D. H.

CRATIPPE, philosophe péripatéticien, né à Mitylène, vivait dans le Ier siècle de l'ère chrétienne. Après la bataille de Pharsale, Pompée ayant débarqué dans l'île de Lesbos, Cratippe eut, dit-on, un entretien avec le général vaincu, à qui sa mauvaise fortune faisait douter de la Providence, et essaya de le ramener à de meilleurs sentiments. Peu après, il abandonna sa patrie, et vint se fixer à Athènes, où l'aréopage le sollicita d'ouvrir une école. Cicéron, qui avait inspiré cette démarche de l'aréopage, appelle Cratippe le premier des péripatéticiens et même le premier des philosophes du temps; il le fit admettre, par César, au nombre des citoyens romains, et il lui confia l'éducation de son fils Marcus. Cratippe eut aussi pour auditeur Brutus, qui, lors de son voyage à Athènes, ne laissait point passer de jour sans aller l'entendre. On ne sait

d'ailleurs que fort peu de chose de ses opinions et de son enseignement. Cicéron nous apprend qu'il avait écrit un traité *de la Divination par les songes*, où il considérait l'âme humaine comme une émanation de la divinité, et lui attribuait deux sortes d'opérations : les unes comme les sens et les appétits, dans une dépendance étroite de l'organisation ; les autres, comme la pensée et l'intelligence, qui n'en procèdent pas et qui s'exercent d'autant mieux qu'elles s'éloignent plus du corps. Cratippe tirait de ces prémisses des conclusions favorables à la divination. *Voyez* Cicéron, *de Offic.*, lib. III, c. 2; *Epist. ad div.*, lib. XVI, ep. 21; *de Divin.*, lib. I, c. 32, 50; lib. II, c. 48, 52. — Plutarque, *Vita Pomp.*, c. 28; *Vita Cic.*, c. 32; *Vita Brut.*, c. 26. — Bayle, *Dictionnaire historique*, article CRATIPPE. X.

CRATYLE, philosophe grec, disciple d'Héraclite et un des maîtres de Platon, qui apprit à son école que les choses sensibles sont dans un perpétuel écoulement et ne peuvent être l'objet d'aucune science; ce qui l'obligeait à adopter le scepticisme de l'école d'Ionie, ou bien à admettre, comme il l'a fait, au-dessus de la scène changeante de ce monde, l'existence des idées éternelles et absolues. Cratyle poussa à ses plus extrêmes conséquences la doctrine d'Héraclite. Il reprochait à son maître d'avoir dit qu'on ne peut s'embarquer deux fois sur le même fleuve : selon lui, on ne peut pas même le faire une seule fois. Il soutenait qu'on ne doit énoncer aucune parole, car la parole est trompeuse, puisqu'elle vient après le changement qu'elle exprime, et pour se faire comprendre il se contentait de remuer le doigt. Il est difficile de pousser plus loin la folie du scepticisme ; mais ces extravagances mêmes ont rendu service à la philosophie en trahissant les dangers et le vice capital du système qui les recélait. *Voyez* Aristote, *Métaph.*, liv. I, c. 6; liv. IV, c. 5. X.

CRÉATION. On appelle ainsi l'acte par lequel la puissance infinie, sans le secours d'aucune matière préexistante, a produit le monde et tous les êtres qu'il renferme. La création est-elle admise ; il est impossible que la définition que nous en donnons ne le soit pas, car elle exclut précisément toutes les hypothèses contraires à la création ; elle suppose que Dieu est non pas la substance inerte et indéterminée, mais la cause de l'univers, une cause essentiellement libre et intelligente ; que l'univers, d'un autre côté, n'est ni une partie de Dieu, ni l'ensemble de ses attributs et de ses modes, mais qu'il est son œuvre dans la plus complète acception du mot ; qu'il est tout entier, sans le concours d'aucun autre principe, l'effet de sa volonté et de son intelligence suprême. C'est à ce titre que l'univers est souvent appelé du même nom que l'acte même dont il est pour nous la représentation visible.

Lorsqu'on parle de création, deux questions viennent se présenter à l'esprit : 1° La création est-elle absolument nécessaire pour nous expliquer l'origine et l'existence des êtres ? Ne pouvons-nous pas sans elle concevoir la nature, l'homme et Dieu lui-même ? 2° Quelle idée nous faisons-nous de la création, et sommes-nous obligés de nous en faire pour la concilier en même temps avec le caractère absolu, immuable des attributs divins, et la nature si variable et si mobile des objets dont l'univers se compose ?

On peut, sans nier directement l'existence de Dieu, révoquer en doute la création; mais alors il faut qu'on choisisse entre ces deux hypothèses : ou le monde, avec tout ce qu'il renferme a été tiré d'une matière première, éternelle et nécessaire comme Dieu lui-même; ou il fait partie de Dieu et, par conséquent, a toujours existé : c'est-à-dire que Dieu n'en est pas la cause volontaire et libre, mais simplement la substance; que sans lui il resterait privé d'un certain nombre de ses attributs, sinon de tous, et qu'en cette qualité il est nécessairement sans conscience et sans intelligence. La première de ces deux hypothèses a reçu le nom de *dualisme*, la seconde celui de *panthéisme*. Elles ont trouvé l'une et l'autre, à des époques et sous des formes différentes, un assez grand nombre de défenseurs; mais, réduites à leur expression la plus simple, dépouillées de tous les riches développements qu'elles ont empruntés quelquefois du génie égaré par sa propre force, elles sont également contraires à tous les principes de la raison.

Le dualisme, tel que nous venons de le définir et qu'il a existé dans l'antiquité, a beau être désavoué par la philosophie de notre temps, la pensée que l'univers ne peut pas être tout entier l'œuvre d'une pure intelligence, qu'il a dû, au contraire, être formé d'un principe analogue à la matière, exerce encore sur les esprits plus de pouvoir qu'on ne pense, et contribue plus d'une fois à les entraîner, par une pente insensible, les uns au matérialisme, les autres au panthéisme. Or, s'il est vrai que le monde a été construit avec une matière préexistante, la matière a donc toujours été et sera toujours; elle est donc éternelle et nécessaire comme Dieu lui-même, si à côté d'elle on reconnaît l'existence d'un Dieu; il nous est donc impossible de supposer un seul instant qu'elle ne soit pas; ou, ce qui est la même chose, l'idée que nous en avons est une idée nécessaire, invariable, indestructible, inhérente au fond même de notre raison. Est-ce bien ainsi que nous concevons la matière? assurément, non. La matière ne nous est connue qu'avec les corps dont elle représente à notre esprit le principe ou l'élément commun. Les corps sont certainement des existences contingentes et relatives que nous ne connaissons et ne pouvons nous représenter que par nos sensations, c'est-à-dire par certains modes essentiellement variables et personnels. Maintenant essayez de purifier la matière de toutes les propriétés et qualités qui appartiennent au corps, il vous restera tout au plus une vague idée de force ou de substance qui ne représentera plus rien de matériel, et n'aura pas pour cela dépouillé le caractère des choses relatives et contingentes. Mais sur ce point, sur la question de savoir ce qu'est la matière en elle-même, indépendamment de tous les accidents sous lesquels elle frappe nos sens, les avis sont profondément divisés : les uns veulent qu'elle soit dans tout l'univers une force unique, dont les corps, avec leurs diverses propriétés, ne sont que des effets ou des manifestations fugitives; les autres, qu'elle soit un assemblage, un nombre infini de forces distinctes ou de monades, dont chacune, à part, n'a rien de matériel, mais qui dans leur réunion offrent à nos sens les phénomènes de la divisibilité et de l'étendue; d'autres, enfin, se la représentent comme un agrégat d'atomes ou de petits corps indivisibles, quoique doués de solidité, par conséquent d'étendue, et se partageant entre eux toutes les autres propriétés purement physiques. Qu'on embrasse

l'une ou l'autre de ces trois opinions, le dualisme est également insoutenable. Supposons, en effet, que la matière soit une seule force répandue dans tout l'univers, puisque l'univers n'existerait point sans elle; admettons, en outre, comme l'hypothèse du dualisme l'exige, qu'elle soit éternelle et nécessaire, par conséquent infinie; n'oublions pas de lui accorder l'activité déjà comprise dans l'idée de force; quelle place restera-t-il alors à l'autre principe, à celui qui représente l'intelligence et porte plus particulièrement le nom de Dieu? Nous ne concevons pas une force infinie sans intelligence, ni une intelligence infinie sans force; en un mot, deux infinis sont impossibles, deux principes finis ne sont pas nécessaires; et si, de plus, ils sont de natures opposées, comment expliquera-t-on l'unité et l'harmonie du monde? Les difficultés ne sont pas moins grandes dans le système des monades, lorsqu'on fait de ces êtres hypothétiques, non pas des existences créées, de simples effets de la toute-puissance divine, mais de véritables principes éternels et, par conséquent, nécessaires comme Dieu lui-même. Un nombre infini de principes, à la fois nécessaires et limités, est tout aussi inconcevable que le dualisme pris à la lettre et réduit à sa plus simple expression. Enfin la même objection s'élève contre l'hypothèse des atomes, laquelle renferme encore une autre contradiction non moins choquante; celle qui consiste à admettre des corps indivisibles, c'est-à-dire sans étendue, mais doués de toutes les qualités dont l'étendue est la condition, comme la solidité, le mouvement et la figure. Telles sont, en général, les difficultés insurmontables du dualisme, que les plus illustres philosophes de l'antiquité, en paraissant et en voulant sans doute défendre ce système, n'ont fait réellement que le détruire et élever à sa place l'idée d'une seule cause et d'un principe unique de l'univers. Ainsi, comment reconnaître un principe physique et même un être réel dans la dyade de Platon et de Pythagore, ou dans la matière première d'Aristote, cette substance sans forme, sans attribut, sans existence véritable, puisqu'elle n'est que l'être en puissance, c'est-à-dire la simple possibilité des choses? N'est-il pas évident que ces trois hommes de génie, en reconnaissant, à côté de la cause suprême, un autre principe également nécessaire qui impose certaines conditions au développement de sa puissance, sans avoir par lui-même aucune vertu, aucune forme, aucune qualité positive, ont voulu désigner, chacun à son point de vue, les conditions invariables sur lesquelles se fonde la possibilité même des êtres, qui dérivent tout entières de leur nature et que l'auteur du monde ne saurait méconnaître sans se condamner à l'inaction? Le dualisme métaphysique, que personne ne confondra avec le dualisme mythologique ou religieux, n'a peut-être jamais été enseigné avec conviction, et d'une manière positive, que par Anaxagore, plus physicien que philosophe, comme les anciens eux-mêmes le lui ont reproché, et dont le système tout entier, sous quelque point de vue qu'on l'envisage, appartient à l'enfance de la philosophie et de la science.

Il en est tout autrement du panthéisme. Cette audacieuse doctrine, d'autant plus dangereuse qu'elle admet dans son sein les idées les plus nobles et les sentiments les plus purs, sauf à les frapper de stérilité, a trouvé chez les anciens, tant en Orient qu'en Grèce, de nombreux partisans et ne tient pas moins de place dans l'histoire de la philosophie

moderne. Depuis Jordano Bruno jusqu'à Spinoza, et depuis Spinoza jusqu'à quelques-uns des plus modernes représentants de la philosophie allemande, elle ne s'est éclipsée par intervalles que pour reparaître bientôt armée de nouvelles forces et revêtue de formes plus séduisantes. Malgré l'appui de tant d'esprits d'élite et le prestige de sa propre grandeur, le panthéisme n'est pas mieux fondé en raison que le dualisme. Quel est, en effet, le caractère essentiel et invariable de tout système panthéiste? c'est de confondre Dieu et l'univers en une seule existence; non pas de telle sorte que Dieu soit contenu tout entier dans l'univers, mais que l'univers soit entièrement absorbé en Dieu; c'est de considérer les attributs répartis entre les différents êtres comme des attributs divins, ou comme des modes sous lesquels les attributs divins se développent dans le temps et dans l'espace. Ainsi, par exemple, ce ne sont pas les corps qui sont étendus, mais c'est Dieu qui est étendu dans les corps; c'est l'étendue infinie, attribut de Dieu, qui se manifeste sous les apparences de la solidité, de la fluidité, de la mollesse, de l'eau, de la terre, du feu, et en général de tous les objets sensibles. Ce n'est pas la plante qui vit, l'animal qui sent, l'homme qui veut et qui pense; mais c'est la pensée divine qui prend l'aspect particulier de la vie dans les plantes, de l'instinct et de la sensibilité dans les animaux, de la volonté et de l'intelligence dans l'homme. L'homme, l'animal, la plante, et, en général, la matière et l'esprit, l'âme et le corps, ne sont plus que des noms, que des signes abstraits et collectifs par lesquels nous désignons un certain nombre de qualités, de propriétés ou de modes dont Dieu est le sujet immédiat et véritable. En vain dira-t-on que ces modes sont séparés de Dieu par d'autres formes de l'existence, plus générales et plus élevées, et enfin par des attributs infinis. Les attributs d'un être ne sont rien absolument sans les modes sous lesquels nous les percevons. Qu'est-ce que l'étendue, par exemple, sans les trois dimensions? Qu'est-ce que la pensée sans la conscience, sans les idées, sans le jugement et les autres opérations de l'intelligence? Conçoit-on dans les corps l'impénétrabilité comme une chose absolument distincte de la solidité, de la résistance, de la fluidité et de la mollesse? Mais s'il n'existe point de sujet ni de principe intermédiaire entre Dieu et les propriétés quelles qu'elles soient, dont l'univers nous offre le développement et l'assemblage, Dieu est donc à la fois, immédiatement et par lui-même, c'est-à-dire par son essence, divisible dans la matière et indivisible dans l'esprit; libre dans l'homme et soumis dans la nature aux lois d'une inflexible nécessité, un être pensant et intelligent dans le premier cas, privé, dans le second, de toute pensée, de tout sentiment et de toute conscience. Où trouver une hypothèse qui, sous l'apparence de l'unité et de la profondeur, réunisse de plus révoltantes contradictions? C'est pour éviter ces contradictions que tous les systèmes panthéistes ont essayé d'interposer, entre la substance divine et les propriétés des choses ou les facultés humaines, un certain nombre d'abstractions plus ou moins arbitraires, destinées à dissimuler l'absence des êtres réels, et bientôt transformées elles-mêmes en réalités. De là la hiérarchie interminable de la philosophie d'Alexandrie et les émanations personnifiées de l'école gnostique. De là aussi, dans le système de Spinoza, ces attributs, ces modalités et ces modes qui établissent entre les deux extrémi-

tés de l'être une transition tout à fait imaginaire ; car c'est l'étendue infinie, immatérielle et immobile par elle-même qui engendre la matière et les corps ; c'est la pensée infinie, une pensée sans conscience et sans idées, qui engendre successivement l'entendement, la volonté et tous les phénomènes qui en dépendent, et toutes les âmes particulières formées par la réunion de ces phénomènes. Nous insistons sur ce point, car là est le secret des illusions produites par le panthéisme sur tant de nobles intelligences. Qu'on mette à nu le néant de ces principes intermédiaires, de quelque nom qu'on les appelle, émanations, formes substantielles, âme du monde, ou qu'on cesse de représenter les attributs de Dieu comme des existences distinctes de Dieu lui-même, on verra aussitôt les contradictions jaillir de toute part.

Un autre caractère du panthéisme, un caractère non moins essentiel et non moins inévitable que le précédent, c'est de supprimer en Dieu la conscience et, par suite, la volonté, la liberté dont la conscience est un élément nécessaire ; en un mot, les attributs sur lesquels repose toute perfection morale et l'idée de la divine Providence. Comment Dieu, dans un pareil système, aurait-il la conscience de soi ? Est-ce comme la substance du monde, c'est-à-dire comme le sujet identique de tous les attributs et de tous les modes que la nature contient dans son sein ? Mais l'unité de la conscience est incompatible avec la divisibilité de la matière, et le dieu des panthéistes, comme nous l'avons vu tout à l'heure, est à la fois matière et esprit, âme et corps, étendue et pensée. Serait-ce en sa qualité d'être infini, se suffisant à lui-même et possédant, dans leur essence, avant de les développer dans le temps et dans l'espace, toutes les perfections et tous les modes possibles de l'existence ? Mais l'être infini, considéré comme tel, n'a que des attributs infinis, qui, selon les principes du panthéisme, se trouvent en dehors et au-dessus de toute forme déterminée. Or, on n'hésite pas à compter au nombre de ces formes la conscience et même l'entendement, c'est-à-dire toute les facultés réunies de l'intelligence que, par une étrange aberration, ou plutôt par une nécessité inflexible dans ce système, on distingue et l'on sépare de la pensée. Il est inutile de signaler la violence que l'on fait au sens moral de l'homme, en lui enlevant la croyance d'une justice, d'une bonté, d'une providence suprême ; en le montrant, dans sa misère et dans sa faiblesse, bien supérieur à l'Etre infini, car lui, du moins, il se connaît, tandis que l'Etre infini reste étranger à lui-même ; enfin, en lui représentant cette harmonie sublime de l'univers comme l'extension nécessaire, l'effusion fatale, aveugle, d'un être sans intelligence, sans volonté et sans amour. Nous demanderons seulement si ce n'est pas également insulter à la langue et à la raison, que d'admettre une pensée dépourvue de conscience et d'intelligence, qui ne connaît ni elle-même, ni le sujet à qui elle appartient, ni aucun autre objet, et de l'élever en même temps au rang de l'infini. Et quelle autre marche pourrait-on suivre si l'on voulait prouver l'identité de l'infini et du néant ? Il n'y a ici que deux partis à prendre : ou Dieu est, comme vous le voulez, un être pensant, l'être dans lequel la pensée existe sans bornes et sans imperfection ; alors vous êtes obligé de lui donner la conscience de lui-même et la connaissance de toutes choses ; en lui donnant la conscience de lui-même, vous êtes forcé de le distinguer de

l'univers, lequel, dans ce cas, n'est plus que son œuvre; vous rentrez, en un mot, dans la croyance universelle du genre humain : ou l'être infini, complétement privé de la pensée, n'est plus que le principe matériel des choses, et vous admettez alors franchement le matérialisme.

Enfin le panthéisme détruit toute relation de cause à effet; il rend impossible l'action d'un objet ou d'un phénomène sur un autre, et fait descendre la nature divine à l'état d'une substance inerte bien au-dessous de cette puissance aveugle, mais efficace, que le matérialisme invoque sous le nom de nature. A ne consulter que la logique, il est impossible qu'il en soit autrement; car si l'on commence par admettre sans restriction le principe de causalité, Dieu sera la vraie cause aussi bien que la vraie substance; il sera la cause infinie et toute-puissante. Mais de quel droit, alors, viendrait-on circonscrire son activité dans le cercle d'une fatalité inflexible? De quel droit serait-on admis à lui refuser la liberté et la conscience? C'est la conscience précisément, ou la connaissance que nous avons de nous-mêmes comme forces volontaires et efficaces, comme auteurs responsables de nos propres déterminations et de quelques-uns de nos mouvements, qui nous suggère pour la première fois la notion de cause (*Voyez* ce mot). Veut-on maintenant, à l'aide de cette notion, s'élever à la connaissance de la cause première? On ne s'avisera pas certainement de la réduire à un développement beaucoup moindre que celui qu'elle a pris dans la nature humaine; on se gardera d'effacer les caractères positifs avec lesquels elle est venue d'abord s'offrir à notre intelligence; on sera forcé, au contraire, de les élever tous jusqu'à l'infini, et il en résultera que Dieu, considéré comme la cause des causes, possède nécessairement, avec la toute-puissance, la conscience de lui-même, cette *pensée de la pensée*, comme l'appelle Aristote, et la liberté infinie. Donc il n'y a pas de milieu encore ici : ou il faut nier le principe de causalité, c'est-à-dire le principe le plus évident de la raison humaine, sans lequel il n'y a plus rien de certain, ou il faut se résoudre à croire en un Dieu providentiel, cause intelligente et libre de l'univers, et, par cela même qu'elle est libre, souverainement bonne. Cette conclusion est parfaitement justifiée par l'histoire entière du panthéisme, depuis l'instant où il a paru pour la première fois sous une forme philosophique, jusqu'à l'époque contemporaine. Les philosophes de l'école d'Élée, et, plus tard, ceux de l'école mégarique, poussaient la franchise jusqu'à l'extravagance, en niant tout simplement l'univers et avec lui la possibilité même de toute action, de tout mouvement, de toute chose qui commence et qui finit. Pour eux il n'existait rien que l'unité immobile, éternellement renfermée en elle-même; tout le reste à leurs yeux n'était qu'une trompeuse apparence. Le principe suprême des Alexandrins, ce qu'ils appellent, par condescendance pour la faiblesse humaine, l'unité ou le bien, c'est quelque chose qui ne répond à aucune idée de l'intelligence, qui n'a ni forme ni attribut, et représente le non-être aussi bien que l'être, puisqu'il est élevé au-dessus de la substance elle-même. Aussi les voit-on condamnés à la plus évidente contradiction quand ils cherchent à faire descendre, de cette unité immobile et abstraite, le mouvement, la réalité et la vie. Enfin la même remarque peut s'appliquer au vaste système qui semblait, dans ces derniers temps, être devenu comme la religion phi-

losophique de l'Allemagne, et que nous voyons aujourd'hui déjà fortement ébranlé par les divisions intestines de ses propres partisans. Pour Hegel aussi bien que pour Plotin, le premier terme de l'existence, le premier état dans lequel se trouve le principe universel et identique de toutes choses, n'est absolument rien de ce que nous pouvons concevoir, ni la substance, ni la cause, ni même l'être; car on n'a pas trouvé d'expression qui pût lui être appliquée plus justement que celle de *non-être pur*. C'est du sein de cet abîme que sortent successivement, par une nécessité inflexible, tous les phénomènes du monde intelligible et du monde réel. Ne cherchez ici ni effet, ni cause, ni action, ni volonté, ni force; tout se suit comme une idée une autre idée, dans un ordre immuable qu'on appelle la *procession dialectique*. Spinoza est le seul, peut-être, de tous les défenseurs de la doctrine panthéiste, qui n'ait pas voulu insulter la raison au point de supprimer ouvertement le principe de causalité. Dieu, dans son système, n'est pas seulement la substance, mais aussi la cause de l'univers, la cause immanente et non transitoire (*omnium rerum causa immanens, non vero transiens*), toujours active et toujours féconde, d'une activité infinie et d'une fécondité inépuisable. Mais cette différence est tout entière dans les mots; le fond de la pensée est exactement le même. Une cause qui a pour seuls attributs (accessibles à notre intelligence) la pensée et l'étendue; une pensée purement abstraite, sans conscience et sans idées; une étendue non moins abstraite qui diffère à la fois et de la matière et des corps : une telle cause, disons-nous, n'est elle-même qu'une abstraction, une entité logique qui n'a rien de commun avec l'Etre des êtres, source de toute puissance, de toute existence et de toute vie.

Ainsi, en résumé, le panthéisme fait de Dieu la substance unique, et, quoi qu'il dise, quoi qu'il fasse, la substance immédiate, le sujet proprement dit de toutes les qualités, de toutes les propriétés contradictoires que nous connaissons; par exemple : de l'unité et de la divisibilité, de la simplicité et de l'étendue, de l'activité et de la passivité, etc.

Le panthéisme, en accordant à Dieu la pensée, en regardant la pensée ou comme son essence tout entière, ou comme un de ses attributs essentiels, lui refuse en même temps la conscience, et, en général, toute espèce de connaissance, toute perfection morale et intellectuelle.

Le panthéisme, enfin, refuse à Dieu, non-seulement la conscience et la liberté, mais toute vertu, toute puissance causatrice, et par là se trouve obligé ou de nier catégoriquement l'existence de l'univers, comme ont fait les philosophes de l'école d'Elée, ou de lui donner pour principe on ne sait quel être infini, privé de toute action, de toute vertu effective, de tout attribut réel, ignoré de lui-même, inconnu de tout le reste, parfaitement semblable enfin à la négation absolue de l'être.

Chacun de ces trois caractères, qui constituent le fond et comme l'essence invariable du panthéisme, renferme, comme on voit, une insulte pour la raison et le sens moral du genre humain. Tous ensemble ils tendent à supprimer, en les confondant dans le même néant, les deux termes dont il s'agissait de trouver le rapport, à savoir : le fini et l'infini, Dieu et le monde. Donc le panthéisme est tout aussi insoutenable que le dualisme.

Mais, l'erreur de ces deux doctrines, ou plutôt leur incompatibilité absolue avec les principes de la raison une fois reconnue, le système de la création est, par cela même, démontré; car le système de la création, réduit à ses termes les plus généraux et les plus essentiels, est précisément le contraire du dualisme et du panthéisme. Le dualisme suppose l'existence de deux principes, également nécessaires et éternels; le système de la création n'en admet qu'un seul. Le panthéisme ne reconnaît dans l'univers que des modes et des attributs de Dieu, et en Dieu, qu'une substance sans conscience d'elle-même, sans intelligence, sans liberté, sans volonté; le système de la création reconnaît dans l'univers un effet, une œuvre de la toute-puissance, de la libre volonté de Dieu, et en Dieu un être à la fois substance et cause, intelligence et force, absolument libre et infiniment bon. Dieu et l'univers sont donc essentiellement distincts l'un de l'autre : car Dieu a la conscience de lui-même; l'univers ne l'a pas et ne peut pas l'avoir. Dès lors une grande question se trouve déjà résolue, celle qui offre après tout le plus d'intérêt pour la paix de l'âme et la conduite de la vie. Nous savons que notre existence et notre volonté nous appartiennent; nous savons qu'une providence veille sur nous et sur tout ce qui existe, qu'une justice infaillible, qu'une bonté inépuisable doivent servir de base à nos craintes et à nos espérances : le reste peut, sans péril, être abandonné à la lutte des opinions ou à la diversité naturelle des esprits. Mais la science n'est pas encore satisfaite; son but est indépendant de ces considérations tirées de l'ordre moral, et elle cherche à s'assurer s'il n'est pas en son pouvoir d'aller plus loin, si elle ne pourrait pas, en rassemblant toutes les forces de la raison, pénétrer en quelque sorte jusqu'au foyer de la conscience divine et découvrir ce qui constitue l'acte même de la création.

Qu'une saine métaphysique soit en état de résoudre les difficultés qui s'élèvent au premier aperçu, contre l'idée de la création, c'est-à-dire encore une fois contre la croyance universelle que le monde a été produit sans le concours d'aucun autre principe, par la libre volonté de Dieu, nous l'admettons sans peine et nous le prouverons tout à l'heure par la solution même des difficultés dont nous voulons parler; mais quant à la question que nous venons de soulever, et qui offre d'abord un si puissant intérêt pour l'intelligence, nous n'hésitons pas à dire qu'elle dépasse la portée de toutes les facultés humaines, et qu'on peut, en quelque sorte, la considérer comme la limite où finit la science, où commencent l'enthousiasme et ses plus dangereux délires. A quel titre, en effet, reconnaissons-nous la création? sans doute comme la plus haute application possible du principe de causalité, comme un acte immédiat de la cause infinie, comme l'exercice d'une volonté toute-puissante, joignant à sa puissance une intelligence sans bornes. Mais avant que le raisonnement et la réflexion l'aient élevée jusqu'au caractère de l'infini, qu'est-ce qui a pu nous donner l'idée d'un acte, l'idée d'une volonté et, en général, d'une cause efficiente? évidemment, c'est la conscience ou l'expérience interne et personnelle : car nous n'aurions jamais deviné ce que c'est qu'agir, vouloir et pouvoir, si nous n'étions nous-mêmes des êtres actifs, des volontés, des forces. La manière dont s'exerce la cause ou la volonté infinie, en

un mot, l'acte de la création est donc, si l'on peut s'exprimer ainsi, un fait d'expérience divine, comme l'exercice de notre propre volonté est un fait d'expérience humaine. Pour comprendre l'un de ces deux faits, aussi bien que nous comprenons l'autre, il faudrait que notre regard pût pénétrer dans l'abîme de l'Etre infini, comme il pénètre dans le foyer de notre propre existence; il faudrait une même conscience pour l'homme et pour Dieu, c'est-à-dire que l'on devrait les confondre et supprimer la créature pour mieux expliquer la création. C'est précisément ce que fait le mysticisme par la théorie de l'extase et de l'unification. C'est donc bien là, encore une fois, que l'enthousiasme commence et que finissent la science et la raison. D'ailleurs l'assimilation est impossible entre le fait de la volonté humaine et l'acte de la création. La volonté dans l'homme est distincte de la puissance, de la force efficace, et la volition de l'effet qu'elle poursuit : car souvent nous voulons ce que nous ne pouvons pas, non-seulement hors de nous, mais sur nous-mêmes. En Dieu, la volonté et la puissance sont parfaitement identiques; ce qu'il veut reçoit par là même l'existence et l'être; autrement il y aurait quelqu'un de plus puissant que lui. La volonté humaine s'exerce dans le temps et par des actes successifs; chacun de ces actes a un commencement et une fin, et l'on en doit dire autant de la série tout entière : la volonté divine s'exerce avant le temps et en dehors du temps; elle n'admet ni commencement, ni succession, ni fin; elle est, comme tout ce qui appartient à l'essence de Dieu, éternelle et immuable; enfin, la volonté humaine ne saurait se concevoir sans un objet; supposons cet objet lié à notre existence aussi étroitement que possible; représentons-le, par une idée, dans le temps où elle est soumise aux efforts de l'attention; toujours est-il que nous ne pouvons ni nous en passer ni le produire, mais seulement nous l'assimiler ou le modifier dans une certaine mesure : la volonté divine, antérieure et supérieure à tout ce qui existe, produit elle-même l'objet qui la subit, et c'est par là qu'elle est vraiment créatrice; c'est par là qu'elle est au-dessus de toute assimilation, de toute comparaison aux êtres finis, et qu'elle échappe à la totalité de nos moyens de connaître. La création est un fait que nous sommes obligés d'admettre, puisqu'il contient notre propre existence, mais qu'il nous est refusé d'expliquer et de comprendre. Faut-il donc nous en étonner, quand il n'en est pas autrement des faits les plus constants de l'ordre naturel? Avons-nous une idée bien plus nette des phénomènes de la vie, de la génération, de la reproduction, de la sensibilité et, enfin, de cette volonté elle-même dont nous avons tant parlé? Comprenons-nous davantage, dans l'ordre intellectuel, les rapports de la substance aux phénomènes, et de la diversité, de la multiplicité de ces phénomènes avec l'identité de l'être? Ce n'est pas une raison d'admettre tout ce que nous ne comprenons pas; mais il y a des faits et des principes de toute évidence qui n'en sont pas moins des mystères à jamais impénétrables; et la foi, une foi naturelle comme la vie, trouve sa place dans l'ordre de la science, aussi bien que dans celui de la tradition.

Cependant, telle que nous la concevons, et par suite des principes mêmes dont elle découle, l'idée de la création soulève des difficultés que nous avons promis de résoudre. Ces difficultés peuvent toutes se

ramener aux trois suivantes : 1° S'il est vrai que la création soit l'acte par lequel Dieu se manifeste comme la cause des causes; s'il est vrai qu'elle ne puisse pas être autre chose que l'exercice de sa volonté absolue et toute-puissante; comme nous ne concevons pas une volonté sans vouloir, ni une cause entièrement inactive et stérile, n'en faut-il pas conclure que la création n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin; qu'elle est éternelle comme Dieu lui-même? Mais, dès lors, n'est-on pas forcé de croire aussi à l'éternité du monde, et, par conséquent, l'idée de la création n'est-elle pas détruite par elle-même? 2° Si l'idée de la création entre nécessairement dans l'idée de la toute-puissance et de la volonté divine, si notre raison ne peut concevoir que Dieu ne puisse pas ne pas agir et ne pas créer, que devient alors sa liberté et, par conséquent, sa providence? 3° Enfin, si nous considérons la création comme un acte de la volonté divine, si le fait de notre propre volonté, quelque distance qui le sépare de l'infini, est le seul, après tout, qui nous donne l'idée d'un acte quelconque et nous fasse attacher un sens aux mots *cause* et *effet*, les choses créées sont donc liées à Dieu comme l'acte volontaire à la cause qui le produit; elles sont tirées du sein de Dieu comme nous tirons de nous-mêmes nos résolutions, nos déterminations libres et les mouvements que nous imprimons à certaines parties de notre corps. Mais alors que devient, ou comment faut-il entendre cette croyance, si générale, que l'univers a été créé de rien?

La première difficulté ne peut être prise au sérieux que par des esprits étrangers aux principes les plus élémentaires de la métaphysique. Il est évident que l'acte divin qui a donné l'existence à l'univers est nécessairement antérieur à l'univers, et, par cela même, au temps, lequel ne saurait être conçu ni mesuré sans la succession des phénomènes. Or, tout ce qui est en dehors du temps, qui échappe à ses dimensions, appartient à l'éternité. Mais, comme nous l'avons déjà démontré plus haut, nous ne saisissons pas l'acte de la création tel qu'il est en lui-même dans son unité et dans son essence, ou tel qu'il s'accomplit éternellement dans la conscience divine; nous ne l'apercevons que d'une manière indirecte dans l'espace et dans la durée, à travers la variété des phénomènes et des êtres qui reçoivent de lui la vie, le mouvement et l'existence. Ce sont ces êtres et ces phénomènes qui commencent, qui finissent, qui meurent pour renaître, et forment, dans leur ensemble, ce monde sensible dont nous faisons partie, mais où nous ne sommes pas renfermés tout entiers. Il faut donc laisser au monde son caractère contingent et relatif; rien n'empêche les genres et les espèces qu'il renferme dans son sein d'avoir commencé et de disparaître un jour pour faire place à un autre ordre d'existences; mais le vouloir et la pensée par lesquels il est, sont immuables dans leur essence; l'acte créateur, indépendant de toutes les conditions de l'espace et du temps, qui n'existent que par lui, doit être conçu comme éternel, ou il n'est rien. Ce résultat n'alarmera aucune conscience, quand on saura qu'il a pour lui l'autorité de saint Clément d'Alexandrie, de saint Augustin, de Leibnitz. Enfin, il est exprimé de la manière la plus précise et la plus claire, dans ces lignes de Fénelon (*Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, II[e] partie, c. 5, art. 4) : « Il est (on parle de Dieu), il est éternellement créant tout ce qui doit être créé et exister successivement....

Il est éternellement créant ce qui est créé aujourd'hui, comme il est éternellement créant ce qui fut créé au premier jour de l'univers. »

Mais voici la seconde difficulté qui se présente aussitôt : Si Dieu est nécessairement une cause; si cette cause agit, c'est-à-dire crée éternellement; s'il est impossible de supposer qu'elle passe alternativement du repos absolu à l'action, et de l'action au repos; si l'inaction, pour elle, équivaut à la cessation de l'existence, Dieu n'est donc pas libre; s'il n'est pas libre, comment croire à sa providence et à notre propre liberté? Pour réduire à sa juste valeur ce raisonnement, qui a été fréquemment reproduit contre la philosophie de nos jours, il suffit de l'appliquer à un attribut quelconque de la nature divine, par exemple à la suprême bonté. Evidemment si Dieu existe, il est bon; nous sommes dès lors dans l'impossibilité de le concevoir autrement; partant, sa bonté n'est pas moins nécessaire que son existence. En conclura-t-on qu'il n'est pas libre, et que les bienfaits qu'il verse sur nous doivent passer pour l'effet d'une fatalité aveugle? Autant vaudrait soutenir qu'il n'est pas parfait s'il ne peut être méchant. Mais cela même est un effet de sa perfection et de sa liberté, qu'il ne puisse pas descendre aux vices, aux faiblesses, ni aux passions de sa créature. Or, l'inaction absolue, ou, pour l'appeler par son nom, l'inertie, que nous ne sommes pas même autorisés à attribuer à la matière, et qui, dans tous les cas, ne peut appartenir qu'à elle seule, n'est certainement pas une moindre imperfection que les passions humaines. Ce serait une grande et dangereuse erreur de comparer la liberté divine au libre arbitre de l'homme. Notre libre arbitre témoigne autant de notre faiblesse que de notre dignité et de notre force : nous sommes maîtres de choisir entre le bien et le mal, entre la raison et la passion, parce que notre nature finie, et par cela même imparfaite, est accessible à la fois à cette double influence. Mais comment affirmer de Dieu qu'il pourrait faire le mal, qu'il pourrait être comme nous faible et méchant, qu'il pourrait descendre au-dessous de l'infinie perfection, au-dessous de ce qu'il est nécessairement, sous peine de ne pas être? La liberté de Dieu consiste précisément à agir d'une manière conforme à sa divine essence. Or, il est dans l'essence de Dieu d'être la cause des causes, d'agir et de vouloir, c'est-à-dire de créer sans cesse, et cet acte de la puissance infinie n'admet pas plus d'interruption que la pensée et l'amour infini dont il est inséparable. A moins de rentrer dans la croyance panthéiste d'un être infini, sans conscience de lui-même, on n'admettra pas que Dieu puisse exister sans penser. Or, s'il pense, il veut, et par cela même il agit : car son existence n'est pas, comme la nôtre, divisée et successive; elle est éternelle et immuable; il pense, il veut et il agit tout à la fois pendant l'éternité.

La dernière difficulté qu'il nous reste à résoudre est, sans contredit, la plus sérieuse, parce qu'elle ramène notre esprit sur ce qui constitue le fond même de l'acte créateur; car, évidemment, c'est dans la mesure où cet acte se rend accessible à notre intelligence, que nous pouvons savoir dans quels rapports la substance des créatures est à la substance divine. Remarquons d'abord que, la création une fois admise, tout le monde est d'accord sur ce point : que l'univers n'a pas été formé d'une matière préexistante; qu'il n'est pas sorti non plus spontanément

de la substance divine, par voie d'émanation, de rayonnement ou d'extension successive. Mais les uns disent que Dieu l'a tiré du néant, les autres qu'il l'a produit comme nous produisons nous-mêmes un acte de volonté et de liberté, en le tirant de son propre fonds. Nous sommes plein de respect pour cette proposition consacrée par une autorité considérable : Dieu a créé le monde de rien. Cette proposition est la condamnation formelle du dualisme et du panthéisme, et, dans ce sens, nous la croyons profondément vraie. Mais veut-on y attacher un autre sens? Veut-on qu'elle fasse intervenir le néant dans l'œuvre de la création, comme si le néant était quelque chose? Veut-on qu'elle établisse, non pas la distinction, mais la séparation de Dieu et de l'univers; une séparation telle, que Dieu ait donné aux créatures tout ce qu'elles sont, sans que les créatures le tiennent de lui ni qu'elles aient besoin d'être en communication avec lui pour subsister? Alors nous ne dirons pas qu'elle soit fausse; nous cessons absolument de la comprendre; car elle ne répond plus à aucune idée de notre intelligence.

Si le néant ne peut jouer aucun rôle dans la création, il est donc vrai de dire que l'univers sort de Dieu comme un acte libre sort de l'agent moral qui l'a produit, comme un effet quelconque sort de sa cause efficiente. Loin de nous, encore une fois, la pensée d'établir une assimilation entre l'acte créateur considéré en lui-même, dans sa force, dans sa nature constitutive, et le fait de la volonté humaine; nous voulons seulement dire que la création tout entière est contenue par son essence dans l'essence divine, comme le fait de la volonté est contenu en nous-mêmes. Quand ce fait se produit, il ne se sépare pas de nous et ne nous enlève pas une partie de notre substance; il n'est pas le *moi*, quoiqu'il vienne du *moi* et ne subsiste que par lui. Eh bien, nous pensons que la totalité des créatures ne se sépare pas davantage du Créateur, quoique distincte de lui; elles ne sont ni une partie de sa substance, ni sa substance tout entière, bien qu'elles viennent de lui, qu'elles possèdent en lui leur raison d'exister, le principe de leur durée aussi bien que de leur naissance, et qu'elles aient en lui la vie, le mouvement et l'être : c'est cela même qui constitue la causalité au point de vue métaphysique, et c'est ainsi qu'elle a toujours été comprise par les esprits les plus éminents et les plus religieux de toutes les époques. Nous pourrions remplir bien des pages avec des citations empruntées de saint Clément d'Alexandrie, de saint Augustin, de saint Anselme, de Bossuet, de Fénelon, de Malebranche; mais nous aimons mieux en appeler à l'autorité de la raison et de l'expérience, qu'à celle des noms les plus illustres et le plus justement vénérés. Nous demanderons donc si cette proposition : Dieu est partout, n'est pas également admise par tous ceux qui croient en l'existence de Dieu. Or si Dieu est partout, il y est d'une présence effective et réelle, et non pas seulement par une pensée impuissante, comme nous vivons nous-mêmes dans les lieux éloignés de nous; il y est par sa puissance autant que par son intelligence, par l'action autant que par l'idée. « O mon Dieu, dit le pieux Fénelon (*Traité de l'existence de Dieu*, passage cité), vous êtes plus que présent ici : vous êtes au dedans de moi plus que moi-même; je ne suis dans le lieu même où je suis que d'une manière finie; vous êtes infiniment. » Tous sont également obligés de croire que l'action divine est nécessaire à la conservation des

êtres. Or, qu'est-ce que la conservation des êtres, sinon, comme on l'a dit, une création continue? Enfin, si nous consultons notre propre expérience, ne trouvons-nous pas en nous une multitude de phénomènes qui ne viennent ni de notre volonté, ni de l'action du monde extérieur? D'où nous viendraient donc, si ce n'est de Dieu et d'une communication incessante de sa propre essence, l'amour du bien, l'horreur du mal, le désir du grand, du beau, du vrai et surtout cette divine lumière de la raison qui se montre à chacun de nous dans une mesure différente, qui se multiplie et se renouvelle en quelque sorte avec les individus de notre espèce, et cependant est toujours une, toujours la même, immuable, éternelle et infaillible? Ainsi le fait de la création n'est pas seulement établi par l'absurdité des doctrines qui ont tenté de le nier; il ressort directement des principes les plus évidents de la raison; il tombe, en quelque sorte, sous l'œil de la conscience, et maintient, sans les sacrifier l'un à l'autre et sans les séparer par la barrière incompréhensible du néant, la distinction du fini et de l'infini, de Dieu et de l'univers.

La question de la création est nécessairement traitée dans tous les ouvrages de métaphysique et de philosophie générale; cependant il existe sur ce sujet deux traités spéciaux : l'un de Mosheim, *Dissertatio de creatione ex nihilo*, dans le tome II, p. 287 de sa traduction latine du *Système intellectuel* de Cudworth (in-4°, Leyde, 1773); l'autre de Heydenreich : *Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo*, in-4°, Leipzig, 1790. Le premier est purement historique, le second est à la fois théologique et philosophique.

CRÉMONINI (César) naquit en 1550, à Cento, dans le duché de Modène, et enseigna la philosophie pendant cinquante-sept ans, d'abord à Ferrare, puis à Padoue. Il mourut dans cette dernière ville en 1631. Plein de dédain pour la scolastique, non moins sévère pour les opinions contemporaines, il s'attacha exclusivement à comprendre les grandes doctrines de l'antiquité, particulièrement celle d'Aristote, pour lequel il se contentait ou de ses propres interprétations ou des commentaires d'Alexandre d'Aphrodise. Ses leçons avaient une gravité et un charme qui faisaient l'admiration de tous ceux qui les entendaient. Mais, une fois sorti de sa chaire, son esprit ni sa conversation n'offraient plus rien de sérieux. Il obtint par son enseignement infiniment plus de succès que par ses ouvrages imprimés. Sa réputation de professeur était si grande, que la plupart des rois et des princes du temps voulurent avoir son portrait. Sa croyance à l'immortalité de l'âme, à la Providence, et à quelques points de la doctrine chrétienne a été mise en doute; on le trouvait du moins trop zélé défenseur des idées d'Aristote. Il enseignait que le premier moteur concentre en lui-même toute sa pensée et ne connaît que lui seul; que la Providence ne s'étend pas au delà des choses du ciel, et qu'elle ne s'occupe point de notre monde terrestre; que chaque étoile se meut sous l'action d'une intelligence qui préside à ses destinées, et que toutes les intelligences de cette espèce sont des esprits immortels. On lui fait enseigner aussi que le ciel est l'agent universel, et que l'âme n'est qu'une certaine chaleur. Leibnitz le met au rang des averrhoïstes. Brucker discute fort longuement la vérité

ou la fausseté de l'accusation d'impiété qui pèse encore sur la mémoire de Crémonini. Il finit par conclure, malgré les dehors chrétiens qu'affectait ce philosophe, malgré sa soumission verbale à l'autorité religieuse, qu'il n'en était vraisemblablement pas moins attaché du fond de l'âme aux doctrines philosophiques d'Aristote, telles qu'il les entendait avec beaucoup d'autres philosophes de cette époque. On lui attribue d'avoir pris pour devise ces paroles : *Intus ut libet, foris ut moris est.* Les ouvrages de Crémonini sont très-rares; il a laissé : *De Pædia Aristotelis; — Diatyposis universæ naturalis aristotelicæ philosophiæ; — Illustres contemplationes de anima; — Tractatus tres de sensibus externis, de internis, et de facultate appetitiva; — De calido innato et de semine; — De cælo; — Dialecticum opus posthumum; — De formis quatuor simplicium, quæ elementa vocantur; — De efficacia in mundum sublunarem; — Dictorum Aristotelis de origine et principatu membrorum.* On lui attribue encore des *Fables pastorales.* J. T.

CRESCENS, né à Mégalopolis, en Arcadie, dans le II[e] siècle de l'ère chrétienne, appartenait à l'école cynique; mais, si on en croit le témoignage des écrivains ecclésiastiques, les désordres de sa vie démentaient l'austérité de ses maximes. Il se montra un des adversaires les plus acharnés du christianisme, et ce fut sur sa dénonciation que saint Justin et quelques autres subirent le martyre. On ne connaît rien d'ailleurs de ses doctrines. *Voyez* Saint Justin, *Apol.* I.—Tatius, *Orat. adv. Græc.*— Saint Jérôme, *Catal. script. eccles.* X.

CRITERIUM [du grec κρίνω, je juge]. Cette expression désigne, en général, tout moyen propre à juger. On la trouve employée chez la plupart des philosophes de l'antiquité, entre autres chez Aristote, Epicure et les stoïciens; mais elle était principalement usitée dans l'école pyrrhonienne, comme le font voir les ouvrages de Sextus Empiricus.

On peut distinguer dans un jugement l'être qui le prononce, la faculté qui sert à le prononcer, la perception qui en fournit la matière. Les anciens, d'après cela, donnaient au mot de *criterium* trois sens différents; ils désignaient, 1° le sujet, arbitre de la vérité; 2° l'intelligence, qui en est l'organe; 3° l'idée qui la représente (Sextus Emp. *Hypot. Pyrrh.*, lib. II). Aujourd'hui sa signification ordinaire est moins étendue; il exprime seulement le caractère qui distingue le vrai du faux.

L'observation découvre avec certitude l'existence d'un pareil caractère, dont la notion, plus ou moins nette, dirige l'homme dans tous ses jugements. Il nous arrive, en effet, chaque jour, de dire : ceci est vrai, cela est faux, et, quand nous nous sommes trompés, de nous apercevoir de notre méprise. Or, pour cela, il faut de toute nécessité que la vérité porte un signe qui permette de la reconnaître et de la distinguer de l'erreur, sans quoi elle cesserait d'exister pour la raison, qui, toujours exposée à la confondre avec le faux, ne pourrait jamais y croire et l'affirmer comme elle le fait.

Le criterium de la vérité existe donc; mais quel est-il?

Poser une semblable question, c'est demander pourquoi certaines choses obtiennent de nous un assentiment que nous refusons à d'autres;

par exemple, pourquoi tout homme juge qu'il existe et ne juge pas qu'il se soit donné l'être.

Or, Descartes l'a depuis longtemps observé, quand nous nous disons intérieurement à nous-mêmes, avec la plus profonde assurance, *Je suis*, ce qui nous convainc et nous détermine, c'est la perception claire et distincte du fait que nous affirmons. Nous voyons clairement que nous sommes, et voilà pourquoi nous n'en doutons pas ni ne pouvons en douter. Si notre existence ne nous paraissait pas évidente, peut-être hésiterions-nous à y croire; mais elle brille aux yeux de l'esprit d'une entière clarté, et cela suffit pour qu'il l'admette.

Il en est de même de l'existence du monde extérieur, reconnue par tout le genre humain en dépit des objections du scepticisme; qu'on scrute aussi attentivement qu'on voudra les motifs de cette croyance, on n'en trouvera pas d'autre que l'idée claire qu'ont tous les hommes de la réalité des corps.

C'est encore le même motif qui nous détermine à admettre certains faits sur le témoignage d'autrui; nous ne jugerions jamais que ces événements ont eu lieu, si nous n'apercevions clairement que nos semblables n'ont pu nous tromper ni se tromper eux-mêmes en nous les attestant.

Tel est donc le criterium de la vérité, une perception claire et distincte, en un mot, l'évidence. Toutes les choses qui sont évidentes sont vraies; toutes celles qui présentent de la confusion et de l'obscurité sont douteuses.

Il faut le reconnaître cependant, cette règle n'est pas infaillible dans l'application, et Descartes, le premier qui l'ait proclamée, n'hésite pas à avouer (*Disc. de la Méth.*, IV[e] partie) « qu'il y a quelque difficulté à bien remarquer quelles sont les choses que nous concevons distinctement. »

Plusieurs philosophes sont partis de là pour modifier le criterium de l'évidence ou pour le contester d'une manière absolue.

Leibnitz pense qu'indépendamment de la clarté des idées, il faut, pour juger de leur vérité, savoir avec certitude si elles n'impliquent pas contradiction; en un mot, si elles sont possibles. La possibilité est connue de deux manières : *à priori*, par l'intention directe de l'âme; *à posteriori*, par l'analyse qui ramène les idées composées à leurs éléments (*Medit. de cognit. verit. et ideis*). S'agit-il des notions expérimentales, il faut examiner si elles se lient entre elles et avec d'autres que nous avons eues; c'est le seul moyen, à en croire Leibnitz (*Rem. sur le livre de l'Orig. du mal*), de distinguer les perceptions vraies des rêves et de l'hallucination.

D'autres philosophes, allant plus loin, ont regardé l'évidence comme une règle non-seulement incomplète, mais illusoire et dangereuse, qui menait au scepticisme en beaucoup de points, et dont les meilleurs esprits abusent journellement pour persister dans leurs erreurs. Selon eux, le criterium de la certitude doit être cherché en dehors de la raison individuelle, dans l'accord des opinions; la vérité est ce que tous les hommes croient; l'erreur, ce qu'ils rejettent.

Le vice capital de ces doctrines est de s'écarter de l'observation. Soit que nous doutions en effet, soit que nous affirmions, nous n'avons pas

conscience de suivre d'autre lumière que l'évidence. Dès que l'esprit découvre une vérité, il y croit parce qu'il l'a vue ; mais il ne se rend pas compte de la possibilité de ce quil affirme : il réfléchit encore moins à l'opinion que les autres hommes peuvent en avoir ; sa décision est prise longtemps avant qu'il les ait consultés, même dans les cas où il peut le faire.

Nous ajouterons qu'il y a une singulière inconséquence à ne pas se contenter de l'évidence ou à prétendre s'en passer. A quel signe, en effet, reconnaître ce qui est possible et ce qui ne l'est pas ? sur quoi les hommes conviennent et sur quoi ils diffèrent ? quel est le sens de leurs discours ? et, pour aller plus loin, s'il existe des hommes, si nous existons nous-mêmes ? Ce ne sera pas, sans doute, le consentement universel qui nous donnera la certitude de ce consentement, ni la possibilité qui se servira à elle-même de règle et de mesure ? Comment donc apprécierons-nous d'abord, appliquerons-nous ensuite cette règle destinée à guider l'homme plus sûrement que ne le feraient les claires idées de la raison ? Nous n'avons d'autre moyen que d'en appeler à ces mêmes idées. Qu'on le veuille ou non, il faut toujours les consulter. L'homme a besoin de l'évidence, même pour combattre l'évidence, et les philosophes qui la dédaignent le plus, ne marchent qu'à sa lumière.

Au reste, si trop souvent nous nous laissons abuser par de fausses erreurs que nous ne distinguons pas des purs rayons de la vérité, nous devons moins en accuser le criterium de l'évidence, excellent en lui-même, que notre promptitude à juger et les bornes naturelles de l'esprit humain. L'homme se trompe parce qu'il ignore, et il ignore parce que la condition d'un être fini est de ne connaître qu'une portion de la réalité. Tous les secours de la logique sont impuissants pour guérir ce vice radical, qui tient à la nature des choses et de l'intelligence. La possession d'un criterium infaillible, en nous permettant de saisir la vérité en toutes choses, et de ne jamais la confondre avec le faux, nous égalerait à la Divinité : il est insensé d'y prétendre. C. J.

CRITIAS, fils de Callæschrus et parent de Platon, fréquenta pendant quelque temps Socrate, dans le commerce duquel il espérait se former à l'art de conduire les hommes ; mais il ne tarda pas à se séparer d'un maître aussi austère, qui, au lieu de favoriser ses penchants ambitieux, cherchait au contraire à lui inspirer l'amour de la vertu. Après avoir été chassé de sa patrie, il y rentra avec Lysandre en 404 avant J.-C., fut nommé un des trente tyrans chargés de donner des lois à la république, se signala par ses cruautés, et, après avoir rempli de meurtres l'Attique, périt dans un combat contre les troupes libératrices de Thrasybule. Un dialogue de Platon porte le nom de Critias. X.

CRITOLAÜS, philosophe grec, né à Phaselis, ville de Lydie, étudia la philosophie à Athènes sous Ariston de Céos, à la mort duquel il devint le chef de l'école péripatéticienne vers l'an 155 ou 158 avant J.-C. Les Athéniens l'envoyèrent, avec Carnéade et le stoïcien Diogène, en ambassade à Rome, où il se fit remarquer par son éloquence. Cependant Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. II, p. 20) et Quintilien (*Instit. orat.*, lib. II, c. 17) nous apprennent qu'il condamnait la rhétorique

comme étant moins un art qu'un métier dangereux. Il a vécu, selon l'opinion la plus probable, au delà de quatre-vingts ans. Ce que nous savons de ses doctrines nous montre qu'il était resté fidèle à l'esprit général du péripatétisme. Il admettait, comme Aristote, l'éternité du monde et du genre humain, et il s'élevait avec force contre cette vieille tradition du paganisme, que les premiers hommes ont été engendrés de la terre. En morale, il faisait consister le souverain bien dans la perfection d'une vie droite et conforme à la nature, c'est-à-dire dans l'union des biens de l'esprit et du corps et des avantages extérieurs; ajoutant, toutefois, que si on mettait sur un des plateaux d'une balance les bonnes qualités de l'âme, et sur l'autre, non-seulement celles du corps, mais encore les autres biens étrangers, le premier plateau emporterait le second, quand même on ajouterait à ce dernier et la terre et la mer. Critolaüs a eu pour disciple Diodore le péripatéticien. *Voyez* Cicéron, *Tuscul.*, lib. v, c. 17. — Philon, *Quod mundus sit incorruptibilis*, p. 943 et sqq. — Jean Benoît Carpsov a publié une Dissertation sur Critolaüs, in-4°, Leipzig, 1743. X.

CRITON, le plus fidèle, peut-être, et le plus affectionné de tous les disciples de Socrate, à qui il confia l'éducation de ses fils Critobule, Hermogène, Epigène et Ctésippe, était un riche citoyen d'Athènes. Comme sa fortune lui attirait des envieux, Socrate lui conseilla de se lier avec Archédème, jeune orateur sans fortune, dont le zèle et le talent surent imposer silence à ses ennemis. Criton, qui n'avait jamais cessé de pourvoir à tous les besoins de Socrate, ne l'abandonna pas à l'époque de son procès. Il se rendit d'abord sa caution pour empêcher qu'il ne fût arrêté, et, après sa condamnation, il lui offrit les moyens de s'évader. Diogène Laërce attribue à Criton dix-sept dialogues sur divers sujets de morale et de politique, auxquels il faut joindre, d'après Suidas, une Apologie de Socrate. Aucun de ces ouvrages n'est parvenu jusqu'à nous. Platon a donné à un de ses dialogues le nom de Criton. *Voyez* Xénophon, *Memor.*, lib. ii, c. 9. — Diogène Laërce, liv. ii, c. 121. — Suidas. X.

CROUSAZ (Jean-Pierre de), né en 1663, mort en 1749, fut professeur de philosophie et de mathématiques à Lausanne et à Groningue, puis conseiller de légation et gouverneur du prince Frédéric de Hesse-Cassel. Ses ouvrages, presque tous écrits en français, ne se font pas remarquer par l'originalité des idées; mais ils renferment un grand nombre d'observations judicieuses qui en rendent encore aujourd'hui la lecture instructive. Crousaz était un homme d'un esprit droit et doué d'une certaine sagacité. Choqué des hypothèses et des conséquences que renfermaient les systèmes de son temps, il s'attacha à les réfuter par des arguments empruntés au sens commun. Il combattit principalement le scepticisme de Bayle, l'harmonie préétablie de Leibnitz et le formalisme de Wolf. Il développa en même temps un assez grand nombre de questions particulières, sans adopter aucun système; ce qui l'a fait ranger parmi les éclectiques. Nous apprécierons rapidement ses principaux ouvrages.

Le premier est sa *Logique*, ou *Système de réflexions qui peuvent con-*

tribuer à la netteté et à l'étendue de nos connaissances (3 vol. in-8°, Amst., 1725, 3e édit.). Ce titre seul caractérise assez bien la manière de Crousaz et peut donner une idée du livre. Quoique les principales divisions de la logique des écoles y soient reproduites, les formules et les règles abstraites sont soigneusement écartées; mais en revanche on trouve en abondance des applications, des exemples, des digressions et des citations. En outre (et cette innovation mérite d'être signalée), le premier volume tout entier est une espèce de psychologie. Ce mélange d'éléments hétérogènes fait perdre à l'ouvrage son caractère scientifique, mais ce n'en est pas moins un livre précieux encore aujourd'hui pour ceux qui débutent dans l'étude de la philosophie. Peut-être mériterait-il d'être tiré de l'oubli et recommandé à la jeunesse des écoles et aux gens du monde.

Dans ses *Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Wolf* (in-8°, Genève, 1744), Crousaz fait assez bien ressortir ce qu'il y avait de vide et de pédantesque dans cet appareil de formes scientifiques sous lesquelles le disciple de Leibnitz cache souvent le défaut d'ordre et de profondeur réelle dans les idées et le vice de ses classifications arbitraires. Il attaque aussi le système des monades et de l'harmonie préétablie, dont il aperçoit les défauts, mais sans en comprendre l'originalité et la valeur philosophique. L'*Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* (in-f°, La Haye, 1737) est principalement dirigé contre le scepticisme de Bayle. Ce livre est composé de trois parties. La première fait connaître les causes du scepticisme et les moyens d'y remédier. Sans parler du défaut d'ordre qui s'y fait remarquer, l'auteur s'étend longuement sur les causes dialectiques, morales et politiques, n'insiste pas assez sur celles qui tiennent à la nature de l'intelligence humaine et de ses facultés. La deuxième partie est consacrée à l'exposition et à la réfutation du scepticisme ancien, renfermé dans les ouvrages de Sextus Empiricus. On y retrouve les mêmes défauts, la confusion et une appréciation superficielle. La critique de Bayle, qui remplit la troisième partie, et qui est le but véritable de l'ouvrage, est beaucoup plus longue et plus détaillée. Elle renferme, à côté d'un grand nombre d'observations justes, des raisonnements faibles. En outre, l'adversaire de Bayle abandonne tout à fait ici le ton de modération qui sied au philosophe, et sort des limites de la véritable polémique. Il n'épargne pas à l'auteur du *Dictionnaire philosophique* les imputations les plus injurieuses. Crousaz semble s'être fait l'écho de toutes les haines que Bayle s'était suscitées de la part des théologiens de son temps. Son livre est un résumé de leurs accusations, et, sous ce rapport, il est instructif. Un autre ouvrage du même auteur est intitulé : *De l'esprit humain, substance différente du corps, active, libre et immortelle* (in-4°, Bâle, 1741). Il est rédigé sous forme de lettres. C'est une réfutation du système des monades et de l'harmonie préétablie. Crousaz finit par substituer à l'harmonie préétablie une explication superficielle, et dont le plus grand inconvénient est de couper court à toute recherche philosophique : la volonté de Dieu. L'âme est une image de Dieu; or Dieu a voulu que l'âme pût exciter certains mouvements dans le corps. C'est l'argument *paresseux* dont parle Leibnitz; de plus, cette explication ne ressemble pas mal à la théorie des causes occasionnelles et à l'hypothèse de l'harmonie préétablie elle-même.

Crousaz publia dans sa jeunesse deux autres traités : l'un *sur le Beau,* 2 vol. in-12, Amst., 1724, 2[e] édit. ; l'autre *sur l'Education des enfants,* 2 vol. in-12. La Haye, 1722. Le traité *du Beau* qui a joui d'une certaine réputation, est un ouvrage inférieur pour le fond et pour la forme, au livre du P. André. Crousaz définit le beau, l'unité dans la pluralité, l'harmonie et la convenance des parties. Ce principe, qui est également celui du P. André, et qui est emprunté à saint Augustin, n'exprime qu'une des conditions du beau, et ne peut s'appliquer à tous les genres de beau. Aussi Crousaz s'efforce-t-il vainement d'y ramener les exemples qui paraissent s'en écarter, ce qui le conduit à des explications aussi singulières que subtiles. Ainsi, selon lui, les images des choses les plus laides nous plaisent à cause d'une certaine unité qui est dans la ressemblance. Comment trouver le beau dans le grotesque, qui est l'absence même d'unité et naît de l'irrégularité de la bizarrerie? C'est, dit-il, qu'il y a accord entre l'idée que s'est proposée l'artiste et l'exécution ; or son idée a été précisément de représenter l'extraordinaire. D'ailleurs, ce défaut d'unité nous fait mieux sentir l'ordre et l'harmonie là où ils existent. Le sens du beau a besoin d'être aiguisé par le contraste. La partie qui traite de la diversité des jugements sur le beau, du goût et de son perfectionnement, renferme des réflexions justes, mais peu profondes. Enfin l'auteur fait l'application de ses principes à la science, à la vertu et à l'éloquence. Les sciences sont belles, parce qu'elles comprennent une grande pluralité de connaissances qui, néanmoins, se trouvent ramenées à l'unité d'évidence et de certitude. L'harmonie de l'homme et de ses actions avec son essence et son but constitue la beauté de la vertu, qui réside dans cet accord et cette unité. La beauté de l'éloquence provient de la pluralité des objets jointe à l'unité d'esprit et de ton dans l'expression. Crousaz s'étend aussi longuement sur la musique, l'art le plus favorable en apparence à cette théorie. En résumé, il règne dans cet ouvrage une confusion perpétuelle entre les idées du beau, du vrai, du bien et de l'utile.

Le *Traité de l'éducation des enfants,* composé sous un point de vue purement pratique, renferme un grand nombre de préceptes sages et utiles ; il exerça une salutaire influence à l'époque où il parut. Crousaz publia aussi des *Réflexions* sur l'ouvrage intitulé *la Belle Wolfienne,* in-8°, Lausanne, 1743, et une *Critique du poëme de Pope sur l'homme,* où il combattait de nouveau le système de Leibnitz. CH. B.

CRUSIUS (Christian-August.), né en 1712 à Leune, près de Merseboûrg, professa la philosophie et la théologie à Leipzig. Déjà prévenu par son maître Rüdiger contre la philosophie de Wolf, il fut encore plus porté à la combattre dès qu'il crut s'apercevoir qu'elle se conciliait difficilement avec plusieurs des croyances chrétiennes : il en fit ressortir les principaux vices avec une pénétration très-remarquable, et entreprit de fonder une nouvelle philosophie parfaitement orthodoxe. La philosophie est pour lui un ensemble de vérités rationnelles, dont les objets sont permanents, et qui se divise en logique, métaphysique, philosophie disciplinaire (*disciplinar Philosophie*) ou philosophie pratique. Au principe de contradiction, Crusius substitue celui de la conceptibilité (*Gedenkbarkeit*), qui comprend de plus celui de l'indivi-

sibilité et celui de l'incompatibilité. Distinguant la cause matérielle ou substantielle de la cause efficiente, il restreint le principe de la raison suffisante à cette dernière. La certitude de la connaissance humaine résulte immédiatement d'une contrainte intérieure et d'une inclination de l'entendement, dont la garantie n'existe que dans la véracité divine.

Il suit de là que toutes les idées, toutes les propositions, tous les raisonnements enfin que la raison produit d'elle-même et sans la moindre participation de la volonté individuelle, méritent une pleine et entière confiance.

Le temps et l'espace ne sont pas des substances, mais l'existence infinie. Dieu, par son infinité, constitue l'espace; par sa toute présence, l'infinie durée, sans succession; Crusius se rencontre ici avec Clarke et Newton, comme il se rencontre avec Descartes sur la question de la certitude. Comme manifestation extérieure de l'intelligence suprême, le monde n'existe que d'une manière contingente : car il a commencé d'être, et son anéantissement peut se concevoir aussi bien que son existence. Il ne comprend aucun enchaînement nécessaire d'une nécessité absolue, aucune harmonie préétablie. Il est excellent si on considère la fin pour laquelle il a été créé; mais on ne saurait démontrer qu'il soit le meilleur de tous les mondes absolument possibles.

Tous les esprits doués d'une conscience claire ont été créés pour une fin éternelle, à laquelle ils tendent naturellement. La capacité d'une éternelle durée, l'aspiration réelle à l'immortalité, deux choses que Dieu a déposées originellement au fond de notre nature, sont une garantie parfaitement sûre de l'immortalité de l'âme.

La volonté de tous les êtres raisonnables, qui ne devraient, par conséquent, agir que suivant la raison, a été cependant douée dès le principe du pouvoir de faire indifféremment le bien ou le mal; car, bien qu'elle soit sollicitée par des motifs, elle n'en est cependant pas déterminée d'une manière nécessaire : de là la possibilité de faire le mal moral. Ce mal même n'est donc qu'un effet du mauvais usage de la liberté et, par conséquent, rien qu'un fâcheux état de choses dans le monde, état contingent, non voulu de Dieu positivement, mais seulement permis. Enfin Crusius, attribuant à Dieu une liberté arbitraire, indifférente et illimitée, plaçait dans le commandement divin la source et la base de toute obligation morale.

Les doctrines de Crusius furent vivement attaquées par Plattner; mais, sans vouloir en exalter le mérite, on peut cependant leur reconnaître une certaine valeur, lors surtout qu'on voit Kant les mettre au nombre des plus heureux essais qu'on ait tentés en philosophie. Les principaux écrits de Crusius sont : *Chemin de la certitude et de la sûreté dans les connaissances humaines*, in-8°, Leipzig, 1762; — *Esquisse des vérités rationnelles nécessaires, par opposition aux vérités empiriques ou contingentes*, in-8°, ib., 1767; — *Instruction pour vivre d'une manière conforme à la raison*, in-8°, ib., 1767;— *Dissertation sur l'usage légitime et sur les limites du principe de la raison suffisante, ou plutôt de la raison déterminante*, in-8°, ib., 1766; — *Introduction pour aider à réfléchir d'une manière méthodique et prévoyante sur les événements naturels*, 2 vol. in-8°, ib., 1774. J. T.

CUDWORTH (Raoul ou Rodolphe) est un des philosophes les plus éminents du XVII[e] siècle. Nul ne possédait à cette époque, où l'histoire de la philosophie n'était pas encore une science, une connaissance aussi approfondie, aussi solide de tous les systèmes et de tous les monuments philosophiques de l'antiquité; nul, à l'exception de Descartes, n'a rendu plus de services à la cause du spiritualisme et de la saine morale, sans abandonner un instant les droits de la raison. Il appartenait, mais en la dominant par l'étendue de son érudition et la rectitude de son jugement, à cette école platonicienne et religieuse d'Angleterre, qui comptait dans son sein Théophile Gale, Henri Morus, Thomas Burnet, et dont le centre était l'université de Cambridge. Né en 1617, à Aller, dans le comté de Sommerset, Cudworth n'avait que treize ans lorsqu'il entra dans cette université célèbre, dont il fut un des membres les plus illustres, et où il passa presque toute sa vie. En 1639, il fut reçu avec beaucoup d'éclat maître ès arts; il se distingua ensuite comme instituteur particulier, et, après avoir exercé pendant quelque temps les fonctions de pasteur dans le comté qui lui avait donné naissance, il retourna à Cambridge, où il fut nommé successivement principal du collége de Clare-Hall et professeur de langue hébraïque. Il occupa cette chaire pendant trente-quatre ans avec un talent remarquable; puis il accepta de nouveau la charge de principal au collége du Christ, et la garda jusqu'à sa mort, arrivée en 1688. Ce fut en 1678 qu'il publia, à Londres, son *Vrai système intellectuel de l'univers* (*The true intellectual system of the univers*), un vol. in-f° de plus de 1000 pages. Cet ouvrage fut accueilli, non-seulement en Angleterre, mais dans toute l'Europe savante, avec une véritable admiration. Cependant il provoqua de vives querelles, tant parmi les théologiens que parmi les philosophes. Il contient, sur la trinité platonicienne, comparée au dogme chrétien, des opinions dont les sociniens et les nouveaux sabelliens se firent un appui, et qui, par cela même, firent scandale parmi les défenseurs officiels de l'orthodoxie anglicane. Un autre débat non moins animé, auquel se mêla la fille de Cudworth, lady Masham, jalouse de défendre la gloire de son père, s'engagea entre Bayle et Jean Leclerc, sur la fameuse théorie de la nature plastique. Le premier soutenait (*Continuation des pensées diverses sur la comète*, t. I[er], § 21, et *Histoire des ouvrages des savants*, art. XII, p. 380) que cette hypothèse, dont au reste Cudworth n'est pas l'inventeur, bien loin de combattre les athées, comme le prétend le philosophe anglais, semble plutôt avoir été imaginée en leur faveur. Le second, au contraire (*Bibliothèque choisie*, t. VI, VII et II), la prend sous sa protection, l'adopte pour son propre compte, et démontre qu'elle peut très-bien se concilier avec les idées les plus irréprochables sur la nature divine. Le traité de Cudworth *sur la Morale éternelle et immuable* (*A treatise concerning eternal and immutable Morality*, in-8°, Londres, 1731) n'a été publié qu'après sa mort, et peut être regardé comme la suite du *Vrai système intellectuel*. Toutes les idées, et l'on peut ajouter toute l'érudition philosophique de Cudworth, sont contenues dans ces deux ouvrages, dont nous allons essayer d'exprimer la substance.

Le premier en date, malgré son étendue considérable, n'est pas achevé. D'après le plan que l'auteur nous expose dans sa préface, et

dont la mort a empêché la complète exécution, il ne forme que le tiers d'un ouvrage beaucoup plus vaste, qui devait avoir pour titre : *De la nécessité et de la liberté.* Or, dans la pensée de Cudworth, il y a trois systèmes qui nient la liberté et qui établissent en toutes choses une nécessité absolue; il y a trois sortes de fatalisme dont il se proposait également de faire connaître et de réfuter les principes : le fatalisme matérialiste, imaginé par Démocrite et développé par Épicure, qui supprime avec la liberté l'idée de Dieu et de toute existence spirituelle, qui explique tous les phénomènes, même ceux de la pensée, par des lois mécaniques, et la formation de tous les êtres par le concours fortuit des atomes; le fatalisme théologique ou religieux, enseigné par quelques philosophes scolastiques et un assez grand nombre de théologiens modernes, qui fait dépendre le bien et le mal, le juste et l'injuste, de la volonté arbitraire de Dieu, et supprime, avec le droit naturel, la liberté humaine, dont il est la règle et la condition; enfin le fatalisme stoïcien, qui, sans nier la providence et la justice divines, s'efforce de les confondre avec les lois de la nature et de la nécessité, et veut que tout ce qui arrive dans le monde soit déterminé éternellement par un ordre immuable. A ces trois systèmes, qui résument toutes les erreurs vraiment dangereuses dans l'ordre religieux et moral, Cudworth voulait opposer trois grands principes qui constituent, d'après lui, les véritables bases, ou ce qu'il appelle, dans son langage platonicien, le système intellectuel de l'univers. Contre la doctrine de Démocrite et d'Epicure son dessein était d'établir qu'il existe un Dieu et un monde spirituel; contre les nominalistes du moyen âge et les théologiens modernes imbus de leurs principes, que la justice et le bien sont éternels et immuables de leur nature, qu'ils font partie de l'essence même de Dieu; enfin, contre les idées stoïciennes sur le destin, que l'homme est libre et responsable de ses actions. La première partie seulement de ce plan si bien coordonné, a été exécutée dans l'ouvrage qui nous occupe en ce moment. Mais il ne faudrait pas s'y méprendre; sous les noms de Leucippe et de Démocrite, c'est un philosophe contemporain, c'est Hobbes qu'on attaque, comme le démontrent les allusions très-claires et quelquefois les emportements dont il est l'objet. En appréciant la valeur du système des atomes et en montrant qu'il a pour principal caractère de vouloir expliquer tous les phénomènes de l'univers par des lois purement mécaniques, on fait aussi le procès de Descartes, qui ne laisse pas à Dieu d'autre rôle dans le monde matériel, que celui de créer, une fois pour toutes, la matière et le mouvement. Aristote lui-même, malgré le peu de penchant qu'il a pour lui, paraît à Cudworth bien supérieur à Descartes dans ses vues sur la nature : car la nature, selon le sentiment du premier, ne faisant rien sans but et sans raison, laisse apercevoir partout les traces d'un être intelligent; tandis que le second en écarte entièrement l'intervention de l'intelligence, c'est-à-dire de la providence divine (*Système intellectuel*, c. 1, § 45).

Cudworth ne condamne pas en elle-même l'idée des atomes : car il la considère comme identique à celle des substances simples ou des éléments primitifs des choses, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature. A ce titre, il la trouve partout, dans tous les systèmes et chez tous les philosophes de l'antiquité : dans le système de Pythagore sous le nom

de monades, dans celui d'Anaxagore sous le nom d'homéoméries, dans les fragments d'Empédocle, dans Platon et dans Aristote aussi bien que chez Démocrite et Épicure. Il ne craint pas de la faire remonter jusqu'à Moïse, le soupçonnant d'être le même qu'un certain Moschus, philosophe antérieur à la guerre de Troie, à qui plusieurs ont attribué l'invention de la doctrine atomistique. Mais, au lieu d'accepter cette doctrine tout entière, telle que Cudworth la suppose à son origine, comprenant à la fois les esprits et les corps, admettant simultanément l'existence de Dieu, des âmes immortelles et les éléments indivisibles de la matière, les uns, dit-il, n'en ont pris que la partie spirituelle, les autres que la partie matérielle, et, parmi ces derniers, nous trouvons Leucippe, Démocrite, Protagoras, Epicure et Hobbes (*Système intellectuel*, c. 1). Le principe au nom duquel ces philosophes osent défendre leurs opinions immorales et impies, n'est donc pas un principe original dont la découverte leur appartienne; ils n'ont fait, contre toutes les lois de la logique et du bon sens, qu'en limiter les conséquences et mutiler la doctrine dont ils l'avaient emprunté.

Indépendamment de ce système, qui ne reconnaît pas d'autres substances que les atomes matériels, ni d'autres forces que celle du mouvement, et qui, pour cette raison, a reçu le nom d'athéisme mécanique, Cudworth distingue encore trois autres genres d'athéisme, à savoir : l'athéisme hylopathique, ou le système d'Anaximandre, qui explique tous les phénomènes de l'univers y compris ceux de la vie et de l'intelligence, par les propriétés d'une matière infinie et inanimée, se développant d'après une loi inhérente à sa constitution; l'athéisme hylozoïque, ou la doctrine de Straton de Lampsaque, qui, regardant la matière comme le principe unique de toutes choses, lui accordait la vie et l'activité, mais non la raison ni la conscience; enfin l'opinion attribuée à quelques stoïciens, particulièrement à Sénèque et à Pline le Jeune, d'après laquelle l'univers serait un être organisé, semblable à une plante, et se développerait spontanément, privé de conscience et de sentiment, sous l'empire d'une inflexible nécessité. Cette opinion reçoit le nom assez peu significatif d'athéisme cosmoplastique. Mais, de l'aveu même de Cudworth, ces quatre systèmes d'athéisme peuvent facilement se ramener à deux : l'un qui veut tout expliquer par la matière et le mouvement : c'est celui dont Démocrite est le principal organe; l'autre qui fait de la matière, considérée comme la substance unique de toutes choses, un principe vivant, actif et sensible : c'est celui que Straton a enseigné sous sa forme la plus conséquente (*ubi supra*, c. 3). Il fallait, sans contredit, un esprit très-pénétrant pour saisir avec tant de précision le rapport et l'importance de ces deux systèmes, dont le premier n'aperçoit que le caractère mécanique, et le second que le caractère dynamique de l'univers. Ce sont, en effet, les deux seuls points de vue qui se présentent à l'esprit, lorsqu'on réfléchit sur les lois et les éléments constitutifs de la nature.

Cudworth a parfaitement compris qu'en adoptant exclusivement l'un ou l'autre de ces deux points de vue opposés, il ne laissait plus de place à l'existence d'un Dieu providentiel et distinct du monde, et qu'il fallait, par conséquent, avant de procéder à la réfutation de l'athéisme, avoir pris un parti relativement à la nature. En n'admettant dans son

sein que des combinaisons purement mécaniques, il tombait dans l'erreur qu'il reproche à Descartes, il rendait inutile l'intervention de la Providence, il exilait Dieu de l'univers. En poussant, au contraire, le principe dynamique jusqu'à ses dernières conséquences, en reconnaissant dans les phénomènes qui frappent nos sens une force, non-seulement active, mais vivante, sensible et même intelligente, Dieu et la nature se trouvaient confondus, comme ils le sont dans la doctrine stoïcienne. C'est pour ne faire ni l'un ni l'autre, que Cudworth a reconnu, entre Dieu et les éléments purement matériels du monde, un principe intermédiaire, spirituel, mais privé à la fois de liberté, de sensibilité et d'intelligence, auquel il donne le nom de *nature plastique*. Voici comment il prouve l'existence de ce principe (ouvrage cité, c. 4, 1re partie) : « Il est absurde de supposer que tout ce qui arrive dans l'univers soit le résultat du hasard ou d'un mouvement aveugle et purement mécanique : car il y a des choses, comme les phénomènes de la vie et de la sensibilité, dont les lois du mouvement ne peuvent pas rendre compte et qui même leur sont contraires. Il n'est pas plus raisonnable de croire que Dieu intervient directement dans chacun des phénomènes de la nature, dans la génération d'un ciron ou d'une mouche comme dans les révolutions des astres : ce serait un miracle continuel, contraire à la fois à la majesté de l'Etre tout-puissant et à l'idée que nous avons de sa providence : car il y a dans la nature des désordres, des irrégularités, dont Dieu serait alors la cause immédiate. On est donc forcé d'admettre une certaine force inférieure qui exécute, sous les ordres de Dieu, sous l'impulsion de sa volonté et la direction de sa sagesse, tout ce que Dieu ne fait point par lui-même, qui imprime à chaque corps le mouvement dont il est susceptible, qui donne à chaque être organisé sa forme, qui préside à tous les phénomènes de la génération et de la vie. »

La nature plastique est, comme nous l'avons dit, un être spirituel, une âme d'un ordre inférieur, destinée seulement à agir en obéissant, en un mot, l'*âme de la matière*. Elle est répandue également dans toutes les parties du monde, où elle travaille sans cesse, artisan aveugle mû par une impulsion irrésistible, à réaliser les plans de l'éternel architecte, c'est-à-dire de la raison divine. Pour comprendre la nature et la possibilité d'une telle force, il suffit, dit Cudworth, de réfléchir aux effets de l'habitude, laquelle fait exécuter à notre corps d'une manière spontanée, sans aucune délibération, et peut-être sans conscience de notre part, les mouvements les plus compliqués et les plus difficiles, conformément à un plan préconçu par l'intelligence. On peut également s'en faire une idée par l'instinct des animaux, qui, sans en connaître le but et d'une manière irrésistible, accomplissent tous les mouvements nécessaires à leur conservation et à leur reproduction. Mais l'instinct est supérieur à la nature plastique et d'un caractère plus excellent : car les êtres qu'il domine et qu'il dirige ont au moins une certaine image de ce qu'ils font, ils en éprouvent ou du plaisir ou de la douleur ; tandis que ces qualités manquent à l'âme purement motrice et organisatrice de la matière (*ubi supra*).

Indépendamment de cette force générale qui agit sur toutes les parties de l'univers, Cudworth reconnaît encore pour chacun de nous une

force particulière, chargée de produire à notre insu les phénomènes de la vie et de l'organisme auxquels notre volonté n'a point de part. Il en reconnaît une autre pour chaque animal, sous prétexte qu'il y a aussi dans l'existence des animaux des choses que les lois seules de la mécanique n'expliquent point, et qui échappent cependant à l'instinct et à la sensibilité, par exemple la respiration, la circulation du sang et les autres faits du même genre. Enfin il ne croit pas impossible qu'il y ait une nature plastique pour chacune des grandes parties du monde. « Sans aucun doute, il serait insensé, dit-il (ouvrage cité, c. 4, § 25), celui qui supposerait dans chaque plante, dans chaque tige de verdure, dans chaque brin d'herbe, une vie génératrice à part, une certaine âme végétative, entièrement distincte de la machine physique; et je ne regarderais pas comme plus sage quiconque penserait que notre planète est un être vivant doué d'une âme raisonnable. Mais pourquoi serait-il impossible, en raisonnant d'après nos principes, qu'il y eût dans ce globe, formé d'eau et de terre, une seule vie, une seule nature plastique, unie par un certain lien à toutes les plantes, à tous les végétaux et à tous les arbres, les moulant et les construisant selon la nature de leurs différentes semences, formant de la même manière les métaux et les autres corps qui ne peuvent pas être produits par le mouvement fortuit de la matière, agissant enfin sur toutes ces choses d'une manière immédiate, bien que subordonnée elle-même à plusieurs autres causes, dont la principale est Dieu. » Ces hypothèses, dont l'idée première, celle d'une âme du monde, est empruntée de Platon et de l'école d'Alexandrie, mais que Cudworth croit reconnaître aussi dans Aristote, dans Hippocrate, dans les systèmes d'Empédocle, d'Héraclite et des stoïciens, sont provoquées en grande partie par le désir de combattre la philosophie cartésienne. Descartes ne reconnaît pas de milieu entre l'étendue et la pensée, entre la matière inerte et la conscience, et se montre conséquent avec lui-même en supprimant la vie animale dans l'homme et dans les brutes. Cudworth se jette à l'extrémité opposée; il multiplie sans nécessité et sans droit les existences intermédiaires; il tire de sa fantaisie tout un monde imaginaire; mais, au point de vue purement critique, il a raison, et tant qu'il se borne à attaquer, il n'est pas moins fort peut-être contre l'idéalisme de Descartes que contre le matérialisme de Hobbes.

Après avoir, pour ainsi dire, préparé dans la nature la place de Dieu, Cudworth entreprend d'établir son existence, d'abord par la réfutation de l'athéisme, ou des objections que les athées ont élevées de tout temps contre l'idée d'une Providence et d'une cause créatrice, ensuite par des preuves directes tirées immédiatement ou de l'expérience historique ou de la raison. Le premier point n'offre aucun intérêt. Les réponses de Cudworth aux difficultés sur lesquelles se fonde l'athéisme sont communes, diffuses, dépourvues de règle et d'unité, et quelquefois indignes d'un esprit sensé. Croirait-on, par exemple, que les spectres, les visions, les histoires les plus ridicules de possédés et de revenants, se trouvent au nombre des arguments qu'il oppose à l'incrédulité de ses adversaires (même ouvrage, c. 5, §§ 80 et suiv.)? Nous n'en dirons pas autant de sa démonstration directe, bien qu'elle ne soit pas de tout point irréprochable.

D'abord Cudworth établit d'une manière très-sensée et même pro-

fonde, contre certains détracteurs de la raison humaine dont l'espèce n'est pas encore éteinte, que l'existence de Dieu peut fort bien être prouvée. Pour cela, il n'est point nécessaire de la déduire comme une simple conséquence de certaines prémisses plus élevées et plus étendues que l'idée même de Dieu, ce qui serait une contradiction; mais nous trouvons, dit-il, dans notre esprit des principes, des notions nécessaires et inébranlables, qui portent en elles-mêmes le signe de leur infaillibilité, et qui nous fournissent immédiatement, sans le secours d'aucun principe intermédiaire, la première de toutes les vérités. L'existence de Dieu peut être prouvée de telle manière que les vérités géométriques ne nous offrent pas un plus haut degré de certitude (c. 5, § 93).

La première de ces preuves est celle de Descartes et de saint Anselme, ou l'idée que nous avons d'un être souverainement parfait. Mais le philosophe anglais ne la reproduit pas telle qu'elle a été développée par ses illustres devanciers; il lui donne exactement la même forme que peu de temps après elle a reçue de Leibnitz, et, en la modifiant ainsi, il se justifie par les mêmes raisons. Avant de conclure l'existence de Dieu de l'idée d'un être parfait, il faut, dit-il, avoir montré que cette idée ne répugne pas à la raison ou ne renferme en elle-même aucune contradiction. Alors seulement la conclusion devient légitime : car si l'idée d'un être parfait ne se détruit pas elle-même, il faut admettre qu'un tel être est au moins possible; mais l'essence de la perfection est précisément telle qu'elle renferme nécessairement l'existence; donc, par cela même que Dieu est possible, Dieu existe (c. 5, § 101).

La seconde preuve que donne Cudworth de l'existence de Dieu n'est que la première, développée en sens inverse; c'est-à-dire qu'au lieu de procéder de l'idée de perfection à celle d'une existence nécessaire, elle va, au contraire, de l'idée d'existence à celle de perfection. La voici exprimée sous forme de syllogisme : Quelque chose a existé de toute éternité, autrement rien n'aurait pu naître, rien ne serait : car rien ne se fait soi-même. Sur ce point, tout le monde est d'accord, les matérialistes comme les partisans du spiritualisme. Mais ce qui est de toute éternité contient en soi-même sa raison d'être; sa nature ou son essence est telle, qu'elle renferme nécessairement son existence. Or, un être dont l'essence renferme l'existence, c'est celui qui ne dépend d'aucun autre, qui renferme en lui-même toutes les perfections. Donc il a existé, de toute éternité, un être absolument parfait (c. 5, § 103).

La troisième preuve est tirée du rapport qui existe entre l'intelligence finie de l'homme et une intelligence infinie, contenant en elle le principe de toutes nos idées, de toutes nos connaissances, et, en général, de toutes les essences et de toutes les formes que notre esprit puisse saisir. Ici, comme on peut s'y attendre, l'auteur anglais entre à pleines voiles dans la théorie platonicienne des idées, laquelle, avec quelques développements empruntés de l'école d'Alexandrie, fait le fond de sa doctrine philosophique. Mais, non content d'exposer ses propres opinions, il réfute avec beaucoup de sagacité et de force le principe qui fait dériver toutes nos connaissances de l'expérience des sens, principe qu'il regarde, avec raison, comme la source première de toutes les doctrines matérialistes et athées (c.5, § 106-112, et la 4me section tout entière.)

A ces arguments purement métaphysiques, Cudworth a voulu ajouter le témoignage de l'histoire, et il s'efforce de prouver que l'athéisme n'a jamais été le partage que d'un petit nombre de penseurs isolés, frappés d'aveuglement par un excès d'orgueil ou de corruption; que toutes les philosophies et toutes les religions qui ont existé dans le monde ont enseigné la croyance, non-seulement d'une puissance supérieure à l'homme et à chacune des forces de la nature, mais d'un Dieu unique et créateur. Pour obtenir ce résultat, il est obligé d'expliquer à sa manière la plupart des religions de l'antiquité. Il assure donc que le polythéisme, tel qu'on le comprend ordinairement, n'a jamais existé; les dieux des gentils n'étaient point des dieux véritables dans l'opinion même de ceux qui leur adressaient des hommages, mais des êtres supérieurs à l'homme, et quelquefois des hommes immortalisés après leur mort; qu'au-dessus de tous ces êtres de raison ou de fantaisie, on rencontre toujours un principe unique, éternel, tout-puissant, invoqué à la fois comme le père et le maître du monde; qu'enfin toutes les théogonies sont véritablement, ou furent dans l'origine, des systèmes cosmogoniques inspirés par la croyance que le monde a eu un commencement et a été produit par une cause. Quand les faits se refusent absolument à ces interprétations, il a recours à la supposition des doctrines secrètes; il s'appuie sur les documents les plus justement suspects, comme les prétendus hymnes d'Orphée, les oracles chaldaïques, les œuvres de Mercure Trismégiste.

Il traite de la même manière les systèmes philosophiques. Cet axiome si unanimement reconnu par tous les sages de l'antiquité : que rien ne vient du néant et ne saurait y rentrer, n'est nullement contraire au dogme chrétien sur l'origine du monde; il signifie seulement que rien ne peut se donner à soi-même l'existence, mais que tout ce qui commence d'être suppose une cause préexistante. Les anciens physiciens, dont il est souvent question dans Aristote, Pythagore, Platon et les néoplatoniciens, ont admis et enseigné la création *ex nihilo* (c. 4, 2me section). Mais comment ces philosophes seraient-ils restés étrangers à l'idée d'un Dieu créateur, quand ils connaissaient le dogme de la Trinité? On peut à peine se figurer tout ce que Cudworth dépense d'érudition et d'esprit pour démontrer la ressemblance de la Trinité chrétienne et de la Trinité de Platon ou plutôt de l'école d'Alexandrie. Les trois hypostases lui rappellent tout à fait les trois personnes : l'unité ou le bien, c'est le Père; la raison ou le logos, c'est le Fils, qui procède du Père et qui est éternellement engendré; l'âme du monde, c'est l'Esprit qui procède des deux premiers. Ce dogme est arrivé à la connaissance de Platon et de ses disciples par le canal de Pythagore, qui lui-même l'avait appris chez les Hébreux. Il en appelle, sur ce point, au témoignage de Proclus, qui le nomme une *théologie de tradition divine* (θεοπαράδοτος θεολογία).

De même qu'il rencontre chez les païens le mystère de la Trinité, il trouve chez les juifs, dans les profondeurs de la Kabbale, les mystères de l'Incarnation et de l'Eucharistie (*de Vera notione cœnæ Domini* et *Conjunctio Christi et Ecclesiæ*, à la fin du 2me volume de la traduction latine de Mosheim). Mais nous ne suivrons pas Cudworth sur ce terrain; nous dirons seulement, pour compléter le tableau des doctrines expo-

sées dans le *Vrai système intellectuel*, qu'il ne conçoit pas, si attaché qu'il soit à la cause du spiritualisme, que notre âme puisse jamais se passer d'un corps. Aussi est-il porté à croire qu'après avoir dépouillé cette grossière enveloppe qui nous attache à la terre, nous en revêtons une autre plus éthérée, plus subtile, avec laquelle nous attendrons le jour de la résurrection (c. 5, sect. 3, § 26 et suiv.).

Il nous reste peu de chose à dire sur le second ouvrage de Cudworth, destiné à démontrer le caractère éternel et immuable de la morale. Le fond de ce traité est absolument le même que celui du *Vrai système intellectuel*, dont il n'est, comme nous l'avons déjà fait remarquer, qu'un simple appendice. On fait voir d'abord quelles sont les conséquences de cette opinion qui fait dépendre le bien et le mal moral de la volonté arbitraire de Dieu. Si cette opinion était fondée, il n'y aurait plus en Dieu aucun attribut moral, ni bonté, ni justice, ni prudence; il ne lui resterait que sa toute-puissance et sa volonté absolue, mais capricieuse, indifférente et dépourvue de raison. Un tel être ne pourrait pas inspirer d'amour : car on ne l'aimerait que parce qu'il l'aurait ordonné, et il pourrait, s'il le voulait, nous commander de le haïr. Il pourrait également nous commander le blasphème, le parjure, le meurtre et tous les crimes qui nous inspirent la plus légitime horreur. Il pourrait enfin absoudre le méchant, et condamner l'homme de bien à des supplices éternels (ouvrage cité, c. I). Après avoir ainsi établi, par les conséquences dont il est gros, l'absurdité du principe qu'il veut attaquer, Cudworth démontre avec beaucoup de force et de méthode que les notions du juste et de l'honnête ne nous sont données par aucune loi positive; mais, au contraire, que toute loi positive les suppose, et ne peut être jugée ou comprise que par elles. Elles sont vraies au même titre, et sont conçues de la même manière que les vérités géométriques. Elles entrent au nombre des idées ou des principes nécessaires de la raison, de la raison divine aussi bien que de la raison humaine, puisque celle-ci ne peut être qu'une participation de celle-là. Or, ce que la raison conçoit nécessairement, c'est ce qui est également nécessaire dans les choses, c'est ce qui constitue leur essence, ou plutôt c'est ce qui fait partie de l'essence divine. Dieu ne saurait donc changer les lois de la morale sans cesser d'être lui-même, c'est-à-dire la raison et le bien en substance et dans leur perfection absolue.

Les deux ouvrages de Cudworth, dont nous venons de donner une idée, ont été traduits en latin et enrichis de notes très-instructives, par Mosheim, 2 vol. in-4°, Leyde, 1773, précédés d'une Vie de Cudworth. Th. Wise a publié en anglais un excellent abrégé du *Vrai système intellectuel*, 2 vol. in-4°, Londres, 1706. Jean Leclerc a publié en français de nombreux extraits et des analyses fidèles de ce même ouvrage dans les neuf premiers volumes de sa *Bibliothèque choisie*, in-12, Amsterdam, 1703-1706. Mosheim, dans la préface de sa traduction latine du *Système intellectuel*, cite aussi plusieurs ouvrages manuscrits de Cudworth, entre autres : un *Traité concernant le bien et le mal moral*, un vol. in-f° de près de 1000 pages; un *Traité de la liberté et de la nécessité*, 1000 pages in-f°; un *Traité sur la création du monde et l'immortalité de l'âme*, 1 vol. in-8°, et enfin un *Traité sur les connaissances des Hébreux*.

CUFAELER (Abraham), philosophe hollandais, partisan de Spinoza, qui vivait à la fin du XVIIe siècle. Il avait entrepris d'exposer, au point de vue du spinozisme, les principes de toutes les sciences alors comprises sous le nom de philosophie. Mais ce plan n'a été exécuté qu'en partie, c'est-à-dire pour la logique, les mathématiques et la physique; encore n'avons-nous, sur cette dernière science, qu'un simple fragment. La logique de Cufaeler (*Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiæ principia manuducens*, in-12, Hambourg, 1684) a, en apparence, le même objet et les mêmes divisions que les logiques ordinaires. Elle se compose de cinq chapitres, en tête desquels on voit figurer le *nom*, la *proposition*, le *syllogisme*, l'*erreur* et la *méthode*; mais tous ces titres ne sont que des prétextes pour exposer les principes et les résultats les plus généraux de la philosophie de Spinoza, souvent modifiés par les vues personnelles de l'auteur. Ainsi, à propos du nom et en général des signes de la pensée, nous apprenons qu'il n'y a qu'une seule substance, l'être en soi et par soi, et que tout ce qui ne porte point ce caractère, tout ce dont l'essence n'implique pas l'existence, n'est qu'une simple modification. A propos de la proposition, on expose la nature de l'âme et ses rapports avec le corps. L'âme n'est qu'un certain mode de la pensée qui se nomme la conscience. Les différents modes de la conscience constituent nos idées, nos sentiments et toutes nos facultés. Tous ces modes se suivent nécessairement dans un ordre déterminé; mais les uns se lient à certains mouvements du corps, lesquels s'enchaînent dans un ordre non moins nécessaire que les modes de la pensée; les autres n'ont aucun rapport avec le corps : ce sont les idées intellectuelles ou innées. Par une étrange contradiction, Cufaeler, tout en admettant des jugements et des idées innés, s'applique à démontrer ce principe de Hobbes, que la pensée et le raisonnement ne sont pas autre chose qu'un calcul, qu'une addition et une soustraction. La volonté pour lui, comme pour Spinoza, n'est que le désir qui nous porte à persévérer dans l'existence. La liberté, c'est le désir même dont nous venons de parler, affranchi de tout obstacle. Le libre arbitre est une chimère, et l'âme, une fois séparée du corps, ne conserve aucun sentiment, aucune conscience d'elle-même, mais elle rentre dans la pensée en général.

Dans les autres chapitres, sous prétexte de nous entretenir du syllogisme, de l'erreur et de la méthode, on expose de la même manière la morale, le droit naturel et le principe général de la métaphysique de Spinoza. On défend Spinoza lui-même contre ses détracteurs, on le justifie surtout de l'accusation d'athéisme, et l'on va même jusqu'à soutenir que sa doctrine ne fait aucun tort aux dogmes du christianisme: car tout ce que le christianisme enseigne au nom de la révélation doit être cru aveuglément sans aucun égard pour la philosophie, et tout ce que la philosophie nous apprend doit être admis dans un sens philosophique, sans égard pour le christianisme.

Ce livre peut être regardé comme une introduction utile au système de Spinoza, sur lequel il répand beaucoup de jour, en le dégageant des formes austères de la géométrie et en présentant à part chacun de ses éléments principaux. Ce qui représente la logique est suivi immédiatement des deux autres parties sous les titres de *Principiorum pantosophiæ pars*

secunda et pars tertia. C'est pour échapper à la censure qu'on a indiqué Hambourg comme le lieu de l'impression : il a été publié à Amsterdam.

CUMBERLAND (Richard), philosophe et théologien anglais, né à Londres en 1632, fut élevé à l'université de Cambridge, remplit les fonctions de pasteur à Brampton et à Stamford, fut promu, en 1691, à l'évêché de Peterborough, et mourut dans cette ville en 1718, après une carrière consacrée entièrement aux intérêts de la religion et de la philosophie. Outre quelques ouvrages de critique et d'histoire, on doit à Cumberland une réfutation du système politique de Hobbes, publiée en 1672 sous ce titre : *De legibus naturæ disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa, capita, ordo, promulgatio e rerum natura investigantur, quin etiam elementa philosophiæ hobbianæ cum moralis tum civilis considerantur et refutantur*, in-4°, Londres. Elle a été traduite en anglais par Jean Maxwell (in-4°, Londres, 1727) et en français par Barbeyrac (in-4°, Amst., 1744) qui y a joint des notes et une Vie de l'auteur. Hobbes avait considéré le bien-être individuel comme la fin dernière de l'homme, la guerre de tous contre tous comme l'état naturel de l'humanité, les lois sociales comme une innovation utile des législateurs. C'est pour combattre ces funestes maximes, que Cumberland a écrit son livre. Par une analyse approfondie des facultés intellectuelles et de la constitution générale de l'homme, il cherche à établir qu'il existe certaines vérités antérieures à toute convention et que la nature a gravées elle-même dans tous les esprits. De ce nombre sont les vérités morales et en particulier le devoir de la bienveillance. Ce devoir a un auteur et une sanction, pour auteur Dieu, qui nous en a inspiré le sentiment, pour sanction le bonheur qu'on obtient en le pratiquant ainsi que les peines que sa violation attire. Il offre ainsi tous les caractères d'une loi, et il est la première de toutes; il engendre toutes les obligations soit des peuples, soit des membres d'une même société, soit des familles et des individus. Tel est le principe fondamental de la morale de Cumberland, c'est-à-dire l'harmonie nécessaire de l'intérêt particulier et de l'intérêt public, la pratique des devoirs sociaux, considérée comme la source du bonheur individuel. Quoique cette doctrine soit plus près de la vérité que celle de Hobbes, cependant elle ne donne pas encore à la morale une base assez large, puisqu'elle ne la fait pas dériver de la conception rationnelle du bien, source unique et première de toute obligation. Nous devons ajouter que si Cumberland est un penseur assez distingué, il n'est nullement artiste ni écrivain. Il annonce au début de son ouvrage qu'on n'y trouvera « ni fleurs de rhétorique, ni brillants, ni autres traits d'un esprit léger; » que « tout y respire l'étude de la philosophie naturelle, la gravité des mœurs, la simplicité et la sévérité des sciences solides. » Nous n'oserions affirmer que le *Traité des lois naturelles* méritât ce dernier éloge; mais il est certain que le style en est lourd et embarrassé, et qu'il y a peu de livres anciens de philosophie dont la composition laisse plus à désirer.

Consulter : Mackintosh, *Histoire de la Philosophie morale*, trad. de l'anglais par M. H. Poret, in-8°, Paris, 1834. — Hallam, *Histoire de la littérature de l'Europe pendant les* XVe, XVIe *et* XVIIe *siècles*, trad. de l'anglais par A. Borghers, Paris, 1840, t. IV, p. 216 et suiv. X.

CUPER (François), philosophe hollandais, mort à Rotterdam en 1595, et auteur d'un ouvrage qui a pour titre *Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine Tractatus theologico-politici Bened. Spinozæ*, in-4°, Rotterdam, 1676. François Cuper est compté parmi ces défenseurs timides de Spinoza, qui, sous prétexte de réfuter ses déplorables doctrines, ne font réellement que les développer et les faire valoir. En effet, rien n'est plus faible que les objections qu'il élève contre son prétendu adversaire et les arguments par lesquels il défend en apparence la croyance en un Dieu distinct du monde. En même temps il soutient que l'existence de Dieu ne peut pas être prouvée par la raison, et qu'il nous faut les lumières surnaturelles de la révélation pour nous faire une idée d'une substance sans étendue et pour concevoir la différence du vice et de la vertu, du bien et du mal moral. Les intentions et les principes de Cuper ont été vivement attaqués par Henri Morus, t. Ier, p. 596, de ses *Œuvres philosophiques*, 2 vol. in-f°, Londres, 1679. *Voyez* aussi la dissertation de Jaeger : *Fr. Cuperus mala fide aut ad minimum frigide atheismum Spinozæ oppugnans*, in-4°, Tubingue, 1720.

* **CUSA** ou **CUSS** (Nicolas DE), ainsi appelé d'un village du diocèse de Trèves, où il reçut le jour en 1401. Fils d'un pauvre pêcheur appelé Crebs ou Crypffs, il entra d'abord au service du comte de Manderscheid, qui ne tarda pas à reconnaître en lui les dispositions les plus heureuses et l'envoya faire ses études à Deventer. De Cusa suivit ensuite les cours des principales universités allemandes, et alla recevoir le bonnet de docteur en droit canon à Padoue. Il assista au concile de Bâle en qualité d'archidiacre de Liége, et publia, pendant la tenue du concile, son traité *de Concordia catholica*, où il soutient, avec modération, mais avec force, la supériorité des conciles sur le pape. Malgré ces opinions, généralement peu goûtées à Rome, de Cusa reçut du pape plusieurs légations très-importantes, et fut élevé à la dignité de cardinal. Il fut même chargé du gouvernement de Rome en l'absence du pape. Ayant voulu rétablir la discipline dans un couvent du diocèse de Brixen, dont il était l'évêque, le souverain temporel du pays, l'archiduc Sigismond, qui protégeait ces moines dissolus, le fit jeter en prison. Il n'en sortit que pour aller finir tristement sa vie à Todi, dans l'Ombrie, où il mourut en 1464. De Cusa joignait à beaucoup de savoir une grande modestie, une extrême simplicité et un désintéressement tout évangélique.

Le système philosophique de Nicolas de Cusa est un singulier mélange de scepticisme et de mysticisme, d'idées pythagoriciennes et alexandrines, combinées d'une manière assez originale. En voici les points les plus importants :

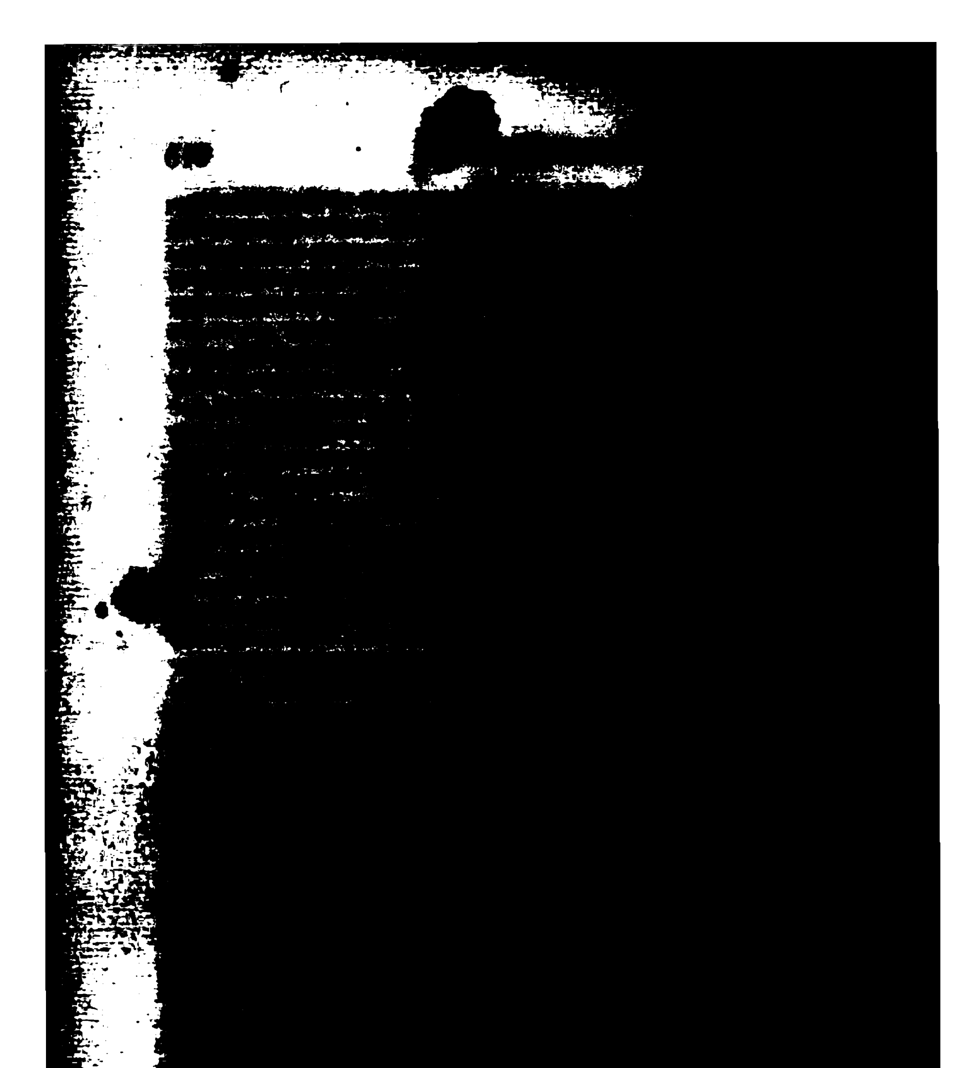
Nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes, mais seulement par leurs signes. Aussi la première science est-elle celle des signes ou du langage, et la seconde celle des objets signifiés ou des choses. Les choses ne sont pas connues directement et en elles-mêmes, mais par leur image qui va se spiritualisant et s'idéalisant de plus en plus en passant successivement des objets aux sens, des sens à l'imagination, et de l'imagination à l'entendement. Arrivée à cette dernière faculté, l'image n'est déjà plus qu'un signe, mais un signe intérieur de ce qu'il

y a de qualités sensibles dans les objets. Par exemple, l'idée de la couleur ne ressemble en rien à la couleur elle-même. De là la nécessité de distinguer, pour chaque objet que nous percevons, comme deux formes ou deux images : l'une qui représente véritablement l'objet sensible et qui a son siége dans l'imagination ; l'autre qui représente cette image elle-même et qui a son siége dans l'entendement.

On devine facilement les conséquences de cette théorie : si nous n'atteignons pas les objets en eux-mêmes ; si, de plus, ils n'arrivent à notre connaissance que par deux intermédiaires qui, à certains égards, se contredisent ou du moins ne se ressemblent pas, il faut renoncer à la certitude et à la science proprement dite. Il n'y a pour nous que des conjectures et des opinions contradictoires, et l'on ne trouvera pas autre chose dans l'histoire entière de la philosophie. Mais toutes ces opinions peuvent se résoudre en un point de vue supérieur, où toutes les oppositions disparaissent, où résident véritablement l'unité et l'harmonie. Ce point de vue, c'est l'infini. C'est là que Nicolas de Cusa essaye de se placer pour concilier entre elles les idées les plus inconciliables. Notre esprit, selon lui, image de la nature divine, renferme comme elle tous les contraires ; mais comme elle aussi il forme une harmonie, un nombre qui se meut lui-même, un être à la fois identique et divers. Il a la faculté de produire de lui-même les formes des choses par voie d'assimilation, et de pénétrer jusqu'à l'essence de la matière. Chacun de nos sens a pour tâche de nous assimiler la partie de la nature qui lui correspond. Cette activité de notre esprit, cette ressemblance qui existe entre sa nature et la nature divine est, aux yeux de Nicolas de Cusa, la preuve de son immortalité.

Nicolas de Cusa, à part quelques expressions pythagoriciennes, empruntées de la langue des mathématiques, parle de Dieu à peu près de la même manière que les philosophes de l'école d'Alexandrie. Il le met au-dessus de toutes les conceptions de l'intelligence et de toutes les désignations de la parole humaine. On ne peut ni rien affirmer ni rien nier de lui, ni lui donner un nom ni lui en refuser un. Il n'est, en un mot, ni l'être ni le non-être (*Dialog. de Deo abscondito*). On n'arrive à lui qu'en rejetant, ou, pour nous servir de l'expression originale, qu'en *vomissant* hors de son esprit (*vomere oportet*) toutes les idées que nous avons acquises par les sens, par l'imagination et par la raison. C'est alors que nous atteignons « à cette intelligence absolument simple et abstraite, où tout est confondu dans l'unité (*ubi omnia sunt unum*), où il n'y a plus de différence entre la ligne, le triangle, le cercle et la sphère, où l'unité devient trinité et réciproquement, où l'accident devient substance, où le corps devient esprit, où le mouvement devient repos, etc. » (*De docta ignorantia*, lib. I, c. 10, et lib. II, c. 7-10.)

Une des expressions que Nicolas de Cusa affectionne le plus en parlant de Dieu, c'est celle de *maximum*. Dieu est à la fois le maximum et l'unité absolue ; mais cette unité ne peut pas être conçue sans la trinité : car l'unité engendre l'égalité de l'unité ; de l'égalité de l'unité et de l'unité elle-même naît le rapport par lequel elles sont liées l'une à l'autre. Nous portons d'ailleurs en nous-mêmes l'image de cette trinité : car nous sommes obligés de distinguer en nous le sujet, l'objet de l'intelligence et l'intelligence elle-même. Nous la trouvons aussi dans l'univers,



estime s'expliquent par les antécédents et la condition des principaux cyniques. Antisthène, pauvre et né d'une mère thrace, était exclus de toutes les fonctions publiques. Diogène, fils de faux monnayeurs, faux monnayeur lui-même, avait été chassé de sa ville natale. Cratès était difforme et contrefait. Maxime avait été le domestique d'un banquier. Ménippe était esclave. Disgraciés des hommes et de la fortune, tous ces malheureux ne devaient-ils pas en appeler des lois de la société à celles de la nature, devant lesquelles pauvres et riches sont égaux? Durs et durement élevés, ne devaient-ils pas s'indigner contre la mollesse de leur siècle et faire de la volupté divinisée par une autre école (*Voyez* ARISTIPPE et ÉCOLE CYRÉNAÏQUE) la source de tous les maux? Mais, en même temps, au milieu d'une société élégante et polie, cet étroit rigorisme était à jamais frappé d'impuissance. Pendant le premier siècle de son existence, l'école cynique a eu trois chefs remarquables : Antisthène, Diogène, Cratès. Voici leur histoire : Antisthène, objet de la risée publique, n'a laissé, en mourant, qu'un seul disciple. Diogène, le plus distingué des cyniques, n'est pour Platon qu'un Socrate en délire. Cratès a produit Zénon. Zénon a porté à la doctrine cynique un coup mortel. Il l'a rendue impossible en la tempérant. Après lui, l'école cynique se traîne sans gloire pendant un demi-siècle, et finit par disparaître. Au temps des empereurs, elle renaît à Rome, représentée par quelques hommes obscurs, esprits malades pour qui le stoïcisme est une faiblesse, et dont l'austérité tout extérieure touche de près au charlatanisme. Durant tant de siècles, quelques traits de vertu, pas un ouvrage remarquable, pas un écrit que l'on puisse citer.

Sur les cyniques en général, il faut consulter Diogène Laërce, liv. VI, c. 103, les Histoires de Tennemann et de Ritter, et surtout les dissertations suivantes : Richteri *Dissert. de cynicis*, in-4°, Leipzig, 1701. — Meuschenii *Disput. de cynicis*, in-4°, Kel, 1703. — Joecheri *Progr. de cynicis nulla re teneri volentibus*, in-4°, Leipzig, 1743. — Mentzii *Progr. de cynismo nec philosopho nec homine digno*, in-4°, ib., 1744. — Pour la bibliographie de chacun des cyniques, voyez leurs noms. D. H.

CYRÉNAÏQUE (ÉCOLE). Pendant qu'Antisthène s'établissait dans le Cynosarge, un autre disciple de Socrate fondait à Cyrène, colonie d'Afrique, une autre école aussi exclusive que l'école cynique et destinée à la contredire sur tous les points. L'histoire de l'école cyrénaïque se divise en deux périodes.

Au commencement de la première, Aristippe, un ami de la volupté, un homme de cour, égaré parmi les socratiques, enseigne que le plaisir est le seul bien, que le seul mal est la douleur, et se comporte en conséquence. Arété, sa fille, recueille cette doctrine et la transmet à son fils Aristippe le jeune, qui érige en système de morale les idées éparses de sa mère et de son aïeul (Aristote, *ap. Euseb. Præp. evang.*, lib. XIV, c. 18). Rien de plus facile à résumer que ce système : sa base est, comme toujours, dans la psychologie. L'esprit, dit-on, connaît les diverses modifications qu'il éprouve, mais non les causes de ces modifications. Par conséquent, la morale ne doit tenir compte que des divers états de notre âme, c'est-à-dire de la peine et du plaisir. Or, relativement au

plaisir et à la peine, il n'y a qu'une seule règle possible, c'est de chercher l'un et d'éviter l'autre. Mais les plaisirs sont de diverses espèces. Il y a les plaisirs des sens et les plaisirs de l'esprit : il faut préférer les plaisirs des sens. Il y a aussi le plaisir présent que la passion réclame et le plaisir éloigné que poursuit l'espérance : il faut préférer le plaisir présent. Cela est clair et positif.

Restent les conséquences; elles éclatent d'elles-mêmes pendant la seconde période. Théodore l'athée, disciple du second Aristippe, s'autorisant de ce principe, que nous connaissons nos sensations, mais non pas leurs causes, oblige le sage à se concentrer en lui-même, traite de folies l'amitié et le patriotisme, nie l'existence du monde avec l'existence de Dieu, et arrive au plus grossier égoïsme par un système complet d'indifférence morale et religieuse. Deux de ses disciples, Bion et Evhémère, tournent ces doctrines contre la religion établie. Et, pour aller jusqu'au bout, Hégésias, étonné qu'un être fait pour le plaisir soit en proie à tant de misères, déclare que la vie n'a aucun prix, et prêche ouvertement le suicide. C'est en vain qu'Anniceris, le dernier des cyrénaïques, se révolte contre ces effrayantes théories et sépare son école de celle d'Hégésias : pendant que, par une honorable inconséquence, il parle de délicatesse et de vertu; pendant qu'il s'efforce de réhabiliter toutes les nobles affections de l'âme, l'école cyrénaïque perd entre ses mains la seule originalité à laquelle elle puisse prétendre, et se confond désormais avec l'école épicurienne.

Ainsi, l'école de Cyrène, fondée, comme l'école cynique, dans les premières années du IVe siècle avant notre ère, disparaît comme elle un siècle plus tard, lorsqu'une école nouvelle s'est emparée de ses principes et les a rendus plus applicables en les tempérant. Au fond, malgré le nombre des sectes dont elle est la mère, malgré les noms sonores d'annicerites, d'hégésiaques, de théodoriens, l'école de Cyrène n'a eu, comme l'école cynique, qu'une influence restreinte. En un siècle elle ne produit ni un seul grand ouvrage ni un seul grand homme; elle n'attire guère à elle que des habitants de Cyrène, et sa doctrine, pendant trois générations, semble n'être qu'une tradition de famille. L'isolement de Cyrène, jetée entre les sables et la mer à l'extrême limite de la civilisation grecque, explique en partie cette impuissance; mais la cause principale en est ailleurs : elle est dans la nature humaine, qui réprouve tous les excès, qui se rit de toutes les extravagances, aussi éloignée de l'abjection de la doctrine du plaisir que de la folie d'un rigorisme qui défend jusqu'à l'espérance.

Pour la bibliographie, voyez les noms des principaux cyrénaïques.

D. H.

CYTHÉNAS, plus exactement appelé *Saturnin Cythénas*, fut, selon le témoignage de Diogène Laërce (liv. IX, c. 116), le disciple de Sextus Empiricus, et suivit, comme son maître, l'école empirique. Nous ne savons rien de plus de sa vie et de ses opinions. X.

FIN DU PREMIER VOLUME.

Paris. — Imprimerie Panckoucke, rue des Poitevins, 14.

SIGNATURES DES AUTEURS

qui ont rédigé les articles contenus dans ce volume.

En attendant la liste générale des auteurs, qui sera publiée à la fin de ce dictionnaire, nous ferons connaître successivement les noms des personnes qui ont concouru à la rédaction de chaque volume.

MM.

A. Ch..... Charma, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Caen.

A. D. .... Danton, agrégé de philosophie, chef du cabinet du ministre de l'instruction publique.

A...d..... Artaud, inspecteur général de l'Université.

Am. J..... Jacques, professeur de philosophie au collége de Versailles.

A. L...... Lèbre.

B. S.-H. . . Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, professeur de philosophie au collége de France.

Ch. B..... Bénard, professeur de philosophie au collége royal de Rouen.

C. J...... Jourdain, professeur de philosophie au collége Stanislas.

C. M...... Anonyme.

C...t..... Cournot, inspecteur général de l'Université.

D. H. .... Henne, professeur de philosophie au collége royal d'Orléans.

Em. S.. ... Saisset, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris, et professeur de philosophie au collége Henri IV.

E. V. .... Vacherot, directeur des études et maître de conférences de philosophie à l'École normale.

F. B. .... Bouillier, membre correspondant de l'Institut, et professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Lyon.

F. D. .... Dubois d'Amiens, agrégé de la Faculté de médecine de Paris.

G. P. .... Pauthier, orientaliste.

H. B. .... Bouchitté, professeur d'histoire au collége royal de Versailles.

J. S. .... Simon, professeur suppléant de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, et maître de conférences à l'École normale.

J. T. .... Tissot, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Dijon.

L. D. L. . . De Lens, professeur de philosophie au collége royal d'Angers.

N. B. .... Bouillet, ancien professeur de philosophie, proviseur du collége royal Bourbon.

S. M..... Munck, orientaliste.

X....... Anonyme.

Les articles qui ne portent point de signature ont été rédigés par M. Franck, membre de l'Institut, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris, directeur du *Dictionnaire des Sciences philosophiques*.

